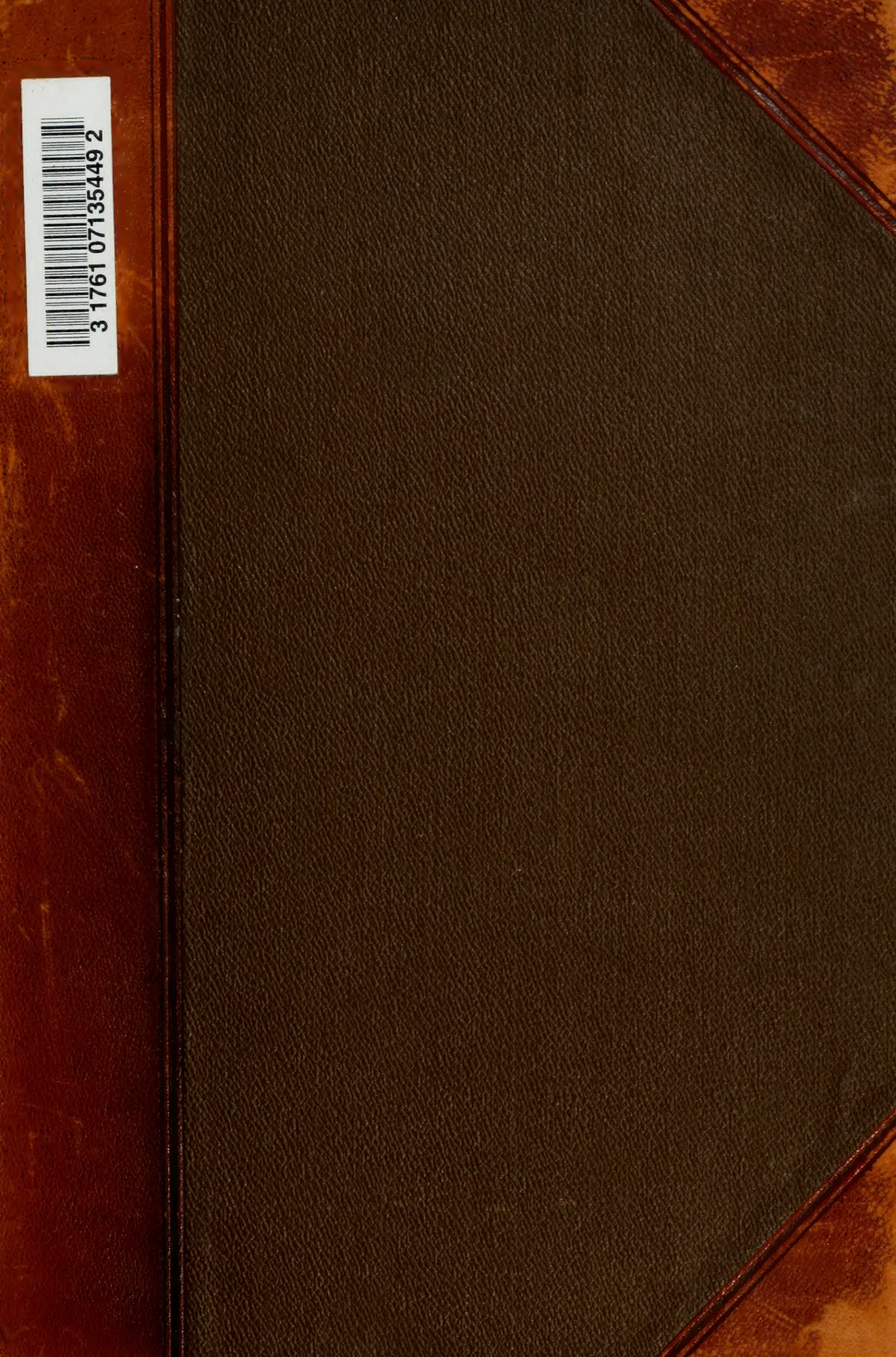

3 1761 07135449 2

GESCHICHTE

DER

PHILOSOPHIE

VON

DR. W. WINDELBAND
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT STRASSBURG.

ZWEITE, DURCHGESEHENE UND ERWEITERTE AUFLAGE.



TÜBINGEN UND LEIPZIG
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1900.



C. A. Wagner's Universitäts-Buchdruckerei, Freiburg i. B.

Prospect zur ersten Lieferung der ersten Auflage.

Vielfache Erfahrung des Lehrens und Prüfens hat mich davon überzeugt, dass die Ausführung des mir von der verehrten Verlagsbuchhandlung nahegelegten Gedankens, die Geschichte der Philosophie in der Form eines Lehrbuchs zu behandeln, geeignet sein könnte, dem wesentlichen Zweck, den diese Wissenschaft im Zusammenhange unsrer Universitätsbildung erfüllen soll, in nutzbringender Weise zu dienen. Denn es ist nicht zu verkennen, dass wir, trotz aller philosophischen Verarbeitung des historischen Materials, in dessen Auffassung noch häufig jener schematischen Aneinanderreihung begegnen, die da auswendig lernt: Der hat das gesagt und Der das und Der das u. s. w. Und die grosse Betriebsamkeit, mit der sich in der Gegenwart das philosophiegeschichtliche Studium in die gelehrte Behandlung specieller und speciellster Fragen zu verzetteln droht, ist — das darf man bei aller Achtung vor dem darauf gerichteten wissenschaftlichen Kraftaufwand sagen — wenig geeignet, hierin Abhilfe zu schaffen. Wir sind wieder in der Gefahr, in der Geschichte der Philosophie über das Historische das Philosophische zu vergessen.

Das Lehrbuch, welches ich deshalb hier dem Publicum und in erster Linie der akademischen Jugend biete, will ausdrücklich eine Geschichte nicht der Philosophen, sondern der Philosophie sein. Wie ich diese Geschichte auffasse, ist in der Einleitung gesagt und in dem Ganzen ausgeführt. Aber diese Aufgabe hat auch die Form des Buchs bestimmt. Ich habe nicht nur das biographische, litterargeschichtliche und bibliographische Material auf den denkbar knappsten Raum beschränkt, sondern ich habe mich auch von dem üblichen Schema, wonach die Geschichte der Lehren an die Reihenfolge der philosophirenden Persönlichkeiten geknüpft zu werden pflegt, frei zu machen gesucht, um in der Hauptsache nur eine Geschichte der Probleme und der zu ihrer Lösung erzeugten Begriffe zu geben. Zu diesem Behufe sind die nothwendigsten Angaben über die persönlichen und litterarischen Verhältnisse der Philosophen in kleinerem Druck den Gesammtübersichten der Entwicklung angefügt worden, mit denen ich jeden Theil, bzw. jedes Kapitel eröffnet habe. Dem Bedürfniss, alles über die einzelne Persönlichkeit Gesagte zusammenzufassen, bin ich durch ein sorgfältiges Namenregister entgegengekommen.

Aus demselben Zweck hat sich auch die Auswahl des Stoffes entschieden. Ausführlicher bin ich nur in der Entwicklung der Probleme und der Begriffe geworden; nur kurze Erwähnung dagegen haben alle die rein individuellen Gedankenverschiebungen erfahren, welche zwar ein willkommener Gegenstand für gelehrte Forschung sein mögen, aber kein philosophisches Interesse darbieten.

Strassburg i. E., Herbst 1889.

Aus dem Vorwort zur ersten Auflage.

Man wird diese Arbeit nicht mit den Compendien verwechseln, wozu wohl sonst Collegienhefte über die allgemeine Geschichte der Philosophie ausstaffirt worden sind: was ich biete, ist ein ernsthaftes Lehrbuch, welches die Entwicklung der Ideen der europäischen Philosophie in übersichtlicher und gedrängter Darstellung schildern soll, um zu zeigen, durch welche Denkantriebe im Laufe der geschichtlichen Bewegung die Principien zum Bewusstsein gebracht und herangebildet worden sind, nach denen wir heute Welt- und Menschenleben wissenschaftlich begreifen und beurtheilen.

Dieser Zweck hat die gesammte Gestaltung meines Buches bestimmt. Die litterarhistorische Grundlage der Forschung musste deshalb auf eine Auswahl beschränkt werden, welche dem weiter arbeitenden Leser die Wege zu den besten Quellen eröffnet. Auch auf die eigenen Darlegungen der Philosophen wurde wesentlich nur da verwiesen, wo sie dauernd werthvolle Formulirungen und Begründungen der Gedanken darbieten, und daneben nur hie und da dasjenige angeführt, worauf sich eine von der üblichen abweichende Auffassung des Verfassers stützt.

Den Schwerpunkt legte ich, wie schon in der äusseren Form zu Tage tritt, auf die Entwicklung desjenigen, was im philosophischen Betracht das Wichtigste ist: die Geschichte der Probleme und der Begriffe. Diese als ein zusammenhangendes und überall in einander greifendes Ganzes zu verstehen, ist meine hauptsächliche Absicht gewesen. Die historische Verflechtung der verschiedenen Gedankengänge, aus denen unsere Welt- und Lebensansicht erwachsen ist, bildet den eigentlichsten Gegenstand meiner Arbeit: und ich bin überzeugt, dass diese Aufgabe nicht durch eine begriffliche Construction, sondern nur durch eine allseitige, vorurtheilslose Durchforschung der Thatsachen zu lösen ist. Wenn aber dabei — schon der räumlichen Oekonomie nach — dem Alterthum ein verhältnissmässig grosser Theil des Ganzen gewidmet erscheint, so beruht das auf der Ueberzeugung, dass für ein historisches Verständniss unsres intellectuellen Daseins die Ausschmiedung der Begriffe, welche der griechische Geist dem Wirk-

lichen in Natur und Menschenleben abgerungen hat, wichtiger ist als alles was seitdem — die kantische Philosophie ausgenommen — gedacht worden ist.

Die so gestellte Aufgabe verlangte jedoch einen Verzicht, den Niemand mehr bedauern kann, als ich selbst: die rein sachliche Behandlung der historischen Bewegung der Philosophie erlaubte nicht, die Persönlichkeit der Philosophen zu eindrucksvoller Geltung zu bringen. Diese konnte nur da berührt werden, wo sie als causales Moment in der Verknüpfung und Umgestaltung der Ideen wirksam wird. Der ästhetische Zauber, welcher dem individuellen Eigenwesen der grossen Träger jener Bewegung innewohnt, und welcher dem akademischen Vortrage wie der breiteren Darstellung der Geschichte der Philosophie einen besonderen Reiz verleiht, musste hier zu Gunsten des Einblicks in die pragmatische Nothwendigkeit des geistigen Geschehens preisgegeben werden.

Strassburg, November 1891.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Der Umstand, dass bereits vor zwei Jahren eine starke Auflage dieses Werks vergriffen war, während es ausserdem in englischer und russischer Uebersetzung verbreitet ist, gestattet mir anzunehmen, dass die neue Behandlung, der ich den Gegenstand unterzog, eine bestehende Lücke ausgefüllt und die synoptisch-kritische Methode, die ich einführte, ihre Probe im Princip bestanden hat. Durfte ich danach das Buch für die neue Auflage in seinen Grundzügen unverändert lassen, so konnte ich um so mehr Sorgfalt auf die selbstverständlichen Verbesserungen und auf die Erfüllung besonderer Wünsche verwenden.

In erster Linie sind also unter Benutzung der inzwischen erschienenen Litteratur an einzelnen Punkten Berichtigungen, Kürzungen und Erweiterungen vorgenommen worden, wie sie für ein Lehrbuch, das auf der Höhe der Forschung bleiben will, erforderlich sind. Dabei habe ich aber auch formell dafür zu sorgen gesucht, der Darstellung, welche in Folge der starken Zusammendrängung des Stoffs zum Theil schwierig geworden war, eine leichtere und flüssigere Gestalt zu geben, indem ich sie deutlicher gliederte, längere Sätze auflöste und gelegentlich Nebensächliches über Bord warf.

Sodann war aus dem Leserkreise eine breitere Berücksichtigung der Persönlichkeiten und persönlichen Verhältnisse der Philosophen in Anregung gebracht worden. Wie berechtigt dieses Bedürfniss an sich auch mir erscheint, hatte ich im Vorwort der ersten Auflage selbst ausgesprochen, auf seine Befriedigung aber im Hinblick auf den besonderen Plan und die nothwendig beschränkte Ausdehnung meines Lehrbuchs verzichtet. Jetzt habe ich wenigstens durch knappe und präcise

Charakteristiken der bedeutendsten Denker auch diesen Wunsch soweit zu erfüllen gesucht, als es im Rahmen des Werks möglich erschien.

In ähnlicher Weise ist dem mir nahegelegten Verlangen nach einer ausführlicheren Behandlung der Philosophie des 19. Jahrhunderts Rechnung getragen; aus wenigen Seiten sind zwei volle Bogen geworden, und ich hoffe, dass man darin, wenn auch der Eine dies, der Andere jenes Besondere vermissen wird, doch ein geschlossenes Gesammtbild von den Bewegungen der Philosophie bis zur unmittelbarsten Gegenwart in dem Sinne gewinnen kann, wie es von einer Geschichte der Principien zu erwarten ist.

Endlich habe ich das Sachregister vollständig neu bearbeitet und ihm eine Ausdehnung gegeben, vermöge deren es in Verbindung mit dem Texte, wie ich hoffe, den Werth eines philosophiegeschichtlichen Lexikons gewonnen hat. Damit ist meinem Werke neben seiner doxographischen Eigenart ein zweites Unterscheidungsmerkmal aufgeprägt, dasjenige eines systematisch-kritischen Nachschlagebuchs.

Durch alle diese Erweiterungen ist der Umfang des Buchs beträchtlich angewachsen, und ich spreche auch an dieser Stelle meinem verehrten Verleger, Herrn Dr. Siebeck, meinen verbindlichsten Dank für das bereitwillige Entgegenkommen aus, mit dem er diese wesentlichen Verbesserungen ermöglicht hat.

Strassburg, September 1900.

Wilhelm Windelband.

Inhalt.

Berichtigungen.

S. 117	Z. 19	von	oben	ist am Ende die Klammer zu streichen.
„ 122	„ 24	„	„	ist am Anfang die Klammer ausgefallen.
„ 161	„ 6	„	„	lies „von den inhaltlichen“ statt von inhaltlichen.
„ 216	„ 13	„	„	lies „Wesen vorgeschriebne“ statt Wesen ihr vorgeschriebne.
„ 223	„ 26	„	unten	lies „Jourdain“ statt Jourdan.
„ 224	„ 24	„	„	ist nach „herausgegeben“ hinzuzufügen: „Neuerdings ist seine Autorschaft bezweifelt und das Werk einem Bernhard Silvestris (auch Bernhard von Tours) zugeschrieben worden.“
„ 394	„ 14	„	oben	lies: „θαυμάζειν“ statt θαυμάξειν.
„ 488	„ 8	„	unten	sind die Worte „und Oken“ zu streichen.

Einleitung.

§ 1. Name und Begriff der Philosophie.

R. HAYM, Art. Philosophie in Ersch und Gruber's Encyclopädie. III. Abth. Bd. 24
W. WINDELBAND, Praeludien (Freiburg i. Br. 1884) 1 ff.

Unter Philosophie versteht der heutige Sprachgebrauch die wissenschaftliche Behandlung der allgemeinen Fragen von Welterkenntniss und Lebensansicht. Diese unbestimmte Gesammtvorstellung haben die einzelnen Philosophen je nach den Voraussetzungen mit denen sie in die Denkarbeit eintraten, und den Ergebnissen die sie dabei gewannen, in bestimmtere Definitionen[1]) zu verwandeln gesucht, die zum Theil so weit aus einander gehen, dass die Gemeinsamkeit des Begriffs zwischen ihnen verloren erscheinen kann. Aber auch jener allgemeinere Sinn ist schon eine Einschränkung und Umgestaltung der ursprünglichen Bedeutung, welche die Griechen mit dem Namen Philosophie verbanden, und diese Wandlung ist durch den ganzen Verlauf des abendländischen Geisteslebens herbeigeführt worden.

1. Während das erste litterarische Auftreten[2]) der Wörter φιλοσοφεῖν und φιλοσοφία noch die einfache und zugleich unbestimmte Bedeutung des „Strebens nach Weisheit" erkennen lässt, hat das Wort „Philosophie" in der auf Sokrates folgenden Litteratur und insbesondere in der platonisch-aristotelischen Schule den fest ausgeprägten Sinn erhalten, wonach es genau dasselbe bezeichnet wie im Deutschen „Wissenschaft"[3]). Danach ist Philosophie im Allgemeinen[4]) die methodische Arbeit des Denkens, durch welche das „Seiende" erkannt werden soll; danach sind die einzelnen „Philosophien" die besonderen Wissenschaften, in denen einzelne Gebiete des Seienden untersucht und erkannt werden[5]).

Mit dieser ersten, theoretischen Bedeutung des Wortes Philosophie verband sich jedoch sehr früh eine zweite. Die Entwicklung der griechischen

---

1) Im Einzelnen aufgeführt auch bei UEBERWEG-HEINZE, Grundriss der Geschichte der Philosophie I, § 1. — **2)** Herodot I, 30 und 50. Thukydides II, 40; und vielfach auch noch bei Platon, z. B. Apol. 29. Lysis 218a. Symp. 202e ff. — **3)** Ein Begriff bekanntlich von viel grösserem Umfange als das englische und französische „science". — **4)** Platon, Rep. 480b. Aristoteles, Met. VI 1, 1026a 18. — **5)** Platon, Theaet. 143d. Aristoteles stellt die Lehre „vom Sein als solchem" (die später sog. Metaphysik) als „erste Philosophie" den übrigen „Philosophien" gegenüber, unterscheidet ferner theoretische und praktische „Philosophie". Gelegentlich (Met. I 6, 987a 29) wendet er auch den Plural φιλοσοφίαι für die verschiedenen historisch aufeinanderfolgenden Systeme der Wissenschaft an, wie etwa wir von den Philosophien KANT's, FICHTE's, HEGEL's etc. reden würden.

Wissenschaft fiel in die Zeit der Auflösung des ursprünglichen religiösen und sittlichen Bewusstseins und liess nicht nur die Fragen nach der Bestimmung und den Aufgaben des Menschen mit der Zeit immer wichtiger für die wissenschaftliche Untersuchung werden, sondern auch die Belehrung über die rechte Lebensführung als einen wesentlichen Zweck, schliesslich als den Hauptinhalt der Wissenschaft erscheinen. So erhielt die Philosophie in der hellenistischen Zeit die schon früher (bei den Sophisten und Sokrates) angebahnte praktische Bedeutung einer Lebenskunst auf wissenschaftlicher Grundlage [1]).

In Folge dieser Wandlung ging das rein theoretische Interesse auf die besonderen „Philosophien" über, welche nun zum Theil die Namen ihrer besonderen, sei es historischen sei es naturwissenschaftlichen Gegenstände annahmen, während Mathematik und Medicin weiterhin die Selbständigkeit, welche sie von Anfang an der Gesammtwissenschaft gegenüber besessen hatten, um so energischer bewahrten. Der Name der Philosophie aber blieb an denjenigen wissenschaftlichen Bestrebungen haften, welche aus den allgemeinsten Ergebnissen menschlicher Erkenntniss eine das Leben bestimmende Ueberzeugung zu gewinnen hofften, und welche schliesslich in dem Versuche (des Neuplatonismus) gipfelten, aus solcher Philosophie heraus eine neue Religion an Stelle der alten verloren gehenden zu erzeugen [2]).

An diesen Verhältnissen änderte sich zunächst wenig, als die Reste der antiken Wissenschaft in die Bildung der heutigen Völker Europas als die intellectuell bestimmenden Mächte übergingen. Inhalt und Aufgabe desjenigen was das Mittelalter Philosophie nannte, deckte sich durchaus mit dem was das spätere Alterthum darunter verstanden hatte [3]). Jedoch erfuhr die Bedeutung der Philosophie eine wesentliche Veränderung durch den Umstand, dass sie ihre Aufgaben durch die positive Religion in gewissem Sinne bereits gelöst fand. Denn auch diese gewährte nicht nur eine sichere Ueberzeugung als Regel der persönlichen Lebensführung, sondern auch im Zusammenhange damit eine allgemeine theoretische Ansicht über das Seiende, welche um so mehr philosophischen Charakters war, als die Dogmen des Christenthums ihre Formulirung durchgängig unter dem Einflusse der antiken Wissenschaft erhalten hatten. Unter diesen Umständen blieb während der ungebrochenen Herrschaft der kirchlichen Lehre, der Philosophie in der Hauptsache nur die dienende Stellung einer wissenschaftlichen Begründung, Ausbildung und Vertheidigung des Dogmas übrig. Aber eben dadurch trat sie mit immer deutlicher werdendem Bewusstsein in einen methodischen Gegensatz zur Theologie, indem sie dasselbe was diese auf Grund göttlicher Offenbarung lehrte, ihrerseits aus den Mitteln menschlicher Erkenntniss gewinnen und darstellen wollte [4]).

Die unausbleibliche Folge dieses Verhältnisses aber war, dass die Philosophie, je freier das individuelle Denken der Kirche gegenüber wurde, um so

1) Vgl. die Definition Epikur's bei Sext. Emp. adv. math. XI, 169, und andrerseits diejenige Seneca's, Epist. 89. — 2) Daher denn z. B. Proklos die Philosophie lieber Theologie genannt wissen wollte. — 3) Vgl. z. B. Augustinus, Soliloq. I, 7, Conf. V, 7. Scotus Erigena, De div. praedest. I, 1 (Migne 358). Anselmus, Proslog. cap. 1 (Migne I, 227); Abaelard, Introd. in theol. II, 3. Raymundus Lullus, De quinque sap. 8. — 4) Thomas Aquin. Summa theol. I, 32, 1. Contr. gent. I, 8f., II, 1ff. Duns Scotus, Op. Ox. I. 3 qu. 4. Durand de Pourçain. In sent. prol. qu. 8. Raymundus von Sabunde, Theol. natur. prooem.

selbständiger auch die ihr mit der Religion gemeinsame Aufgabe zu lösen begann, dass sie von der Darstellung und Vertheidigung zur Kritik des Dogmas überging und schliesslich ihre Lehre völlig unabhängig von den religiösen Interessen lediglich aus den Quellen herzuleiten suchte, die sie dafür in dem „natürlichen Licht“ der menschlichen Vernunft und Erfahrung [1]) zu besitzen meinte. Der methodische Gegensatz zur Theologie wuchs auf diese Weise zu einem sachlichen aus, und die moderne Philosophie stellte sich als „Weltweisheit“ dem Dogma gegenüber [2]). Dies Verhältniss nahm die mannigfachsten Abstufungen an, es wechselte von anschmiegender Zustimmung bis zu scharfer Bekämpfung; aber stets blieb dabei die Aufgabe der „Philosophie“ diejenige, welche ihr das Alterthum gegeben hatte: aus wissenschaftlicher Einsicht eine Welterkenntniss und eine Lebensansicht da zu begründen, wo die Religion dies Bedürfniss nicht mehr oder wenigstens nicht mehr allein zu erfüllen vermochte. In der Ueberzeugung dieser Aufgabe gewachsen zu sein, sah es die Philosophie des 18. Jahrhunderts, wie einst die der Griechen, für Recht und Pflicht an, die Menschen über den Zusammenhang der Dinge aufzuklären und von dieser Einsicht aus das Leben des Individuums wie der Gesellschaft zu regeln.

In dieser selbstgewissen Stellung wurde die Philosophie durch KANT erschüttert, welcher die Unmöglichkeit einer „philosophischen“ (metaphysischen) Welterkenntniss neben oder über den einzelnen Wissenschaften nachwies und dadurch Begriff und Aufgabe der Philosophie abermals einschränkte und veränderte. Denn nach diesem Verzicht engte sich das Gebiet der Philosophie als besonderer Wissenschaft auf eben jene kritische Selbstbesinnung der Vernunft ein, aus welcher KANT die entscheidende Einsicht gewonnen hatte und welche nur noch systematisch auf die übrigen Thätigkeiten neben dem Wissen ausgedehnt werden sollte. Vereinbar blieb damit das, was KANT [3]) den Weltbegriff der Philosophie nannte, ihr Beruf zur praktischen Lebensbestimmung.

Freilich fehlt viel, dass dieser neue und wie es scheint abschliessende Begriff der Philosophie sogleich zu allgemeiner Geltung gekommen wäre; vielmehr hat die grosse Mannigfaltigkeit der philosophischen Bewegungen des 19. Jahrhunderts keine der früheren Formen der Philosophie unwiederholt gelassen, und eine üppige Entfaltung des „metaphysischen Bedürfnisses“ [4]) hat sogar zeitweilig zu der Neigung zurückgeführt, alles menschliche Wissen in die Philosophie zurückzuschlingen und diese wieder als Gesammtwissenschaft auszubilden.

2. Angesichts dieses Wechsels, welchen die Bedeutung des Wortes Philosophie im Laufe der Zeiten durchgemacht hat, erscheint es unthunlich, aus historischer Vergleichung einen allgemeinen Begriff der Philosophie gewinnen zu wollen: keiner von denen, die man zu diesem Zwecke aufgestellt hat [5]), trifft auf alle diejenigen Gebilde der Geistesthätigkeit zu, welche

1) Laur. Valla, Dialect. disp. III, 9; B. Telesio, De nat. rer. prooem; Fr. Bacon, De augm. III, 1 (Op. Spedding I, 539 = III, 336); Taurellus, Philos. triumph. I, 1; Paracelsus, Paragr. (ed. HUSER) II, 23f.; G. BRUNO, Della causa etc. IV, 107 (LAGARDE I, 272); HOBBES, De corpor. I (Ws. MOLESWORTH I, 2 und 6f.). — **2)** Charakteristische Definitionen einerseits bei GOTTSCHED, Erste Gründe der gesammten Weltweisheit (Leipzig 1756), p. 97ff., andrerseits in dem Artikel Philosophie der Encyclopédie (Bd. XXV, p. 632ff.). — **3)** Kr. der reinen Vernunft. R. 646. — **4)** A. SCHOPENHAUER, Welt als Wille und Vorstellung, Bd. II, cap. 17. — **5)** Statt der Kritik der einzelnen genüge hier der Hinweis auf die so weit aus einander

auf den Namen Anspruch erheben. Schon die Unterordnung der Philosophie unter den allgemeineren Begriff der Wissenschaft wird bei solchen Lehren, welche einseitig die praktische Bedeutung im Auge haben, bedenklich[1]: noch weniger aber lässt sich allgemeingiltig bestimmen, was Gegenstand und Form der Philosophie als besonderer Wissenschaft heissen soll. Denn selbst wenn man den Standpunkt nicht in Rechnung ziehen wollte, für welchen die Philosophie noch oder wieder die Gesammtwissenschaft ist[2], so sieht man sich einer Menge von verschiedenen Versuchen zur Abgrenzung des Forschungsgebietes der Philosophie gegenüber. Die Aufgaben der Naturforschung füllen Anfangs das Interesse der Philosophie fast allein aus, bleiben dann lange Zeit in ihrem Umfang und scheiden erst in neuerer Zeit aus. Die Geschichte umgekehrt ist dem grössten Theile der philosophischen Systeme gleichgiltig geblieben, um erst verhältnissmässig spät und vereinzelt als Object philosophischer Untersuchung aufzutreten. Die metaphysischen Lehren wiederum, in denen meist der Schwerpunkt der Philosophie gesucht wird, sehen wir gerade an ihren bedeutsamen Wendepunkten entweder bei Seite geschoben oder gar für unmöglich erklärt[3]; und wenn zeitweilig die praktische Bestimmungsfähigkeit der Philosophie auf Individuum und Gesellschaft als ihr wahres Wesen betont wird, so verzichtet andrerseits ein stolzer Standpunkt der reinen Theorie auf solche gemeinnützige Geschäftigkeit[4].

Andrerseits ist behauptet worden, die Philosophie behandle zwar dieselben Gegenstände wie die übrigen Wissenschaften, aber in anderem Sinne und nach anderer Methode: allein auch dies specifische Merkmal der Form hat keine historische Allgemeingiltigkeit. Dass es eine solche anerkannte philosophische Methode nicht giebt, würde freilich kein Einwurf sein, wenn nur das Streben nach einer solchen ein constantes Merkmal aller Philosophien wäre. Dies ist jedoch so wenig der Fall, dass manche Philosophen ihrer Wissenschaft den methodischen Charakter anderer Disciplinen, z. B. der Mathematik oder der Naturforschung[5] aufdrücken, andere aber von methodischer Behandlung ihrer Probleme überhaupt nichts wissen wollen und die Thätigkeit der Philosophie in Analogie zu den genialen Conceptionen der Kunst setzen.

3. Aus diesen Umständen erklärt es sich auch, dass es kein festes, allgemein historisch bestimmbares Verhältniss der Philosophie zu den übrigen Wissenschaften giebt. Wo die Philosophie als Gesammtwissenschaft auftritt, da erscheinen die letzteren nur als ihre mehr oder minder deutlich gesonderten Theile[6]: wo dagegen der Philosophie die Aufgabe zugewiesen wird, die Ergebnisse der besonderen Wissenschaften in ihrer allgemeinen Bedeutung

gehenden Formeln, in denen man trotzdem dies Unmögliche zu leisten versucht hat: man vergleiche z. B. nur die Einleitungen zu Werken wie Erdmann, Ueberweg, Kuno Fischer, Zeller etc. Alle diese Begriffsbestimmungen treffen nur insofern zu, als die Geschichte der Philosophie den darin ausgedrückten Erfolg hat, aber nicht hinsichtlich der von den Philosophen selbst geäusserten Absichten.

1) So bei der Mehrzahl der Philosophen des späteren Alterthums. — 2) Wie für Chr. Wolff: vgl. dessen Logica, § 29 ff. — 3) Das ist namentlich der Fall, wo die Philosophie lediglich als „Wissenschaft der Erkenntniss" gilt. Vgl. z. B. W. Hamilton in den Anmerkungen zu Reid's Werken II, 808. Bei den Franzosen ist Ende des vorigen und Anfang dieses Jahrhunderts Philosophie = Analyse de l'entendement humain. — 4) Z. B. bei Plotin. — 5) So Descartes und Bacon. — 6) So z. B. im Hegel'schen System.

zusammenzufassen und zu einer abschliessenden Welterkenntniss zu harmonisiren, da ergeben sich eigenthümlich zusammengesetzte Verhältnisse. Zunächst zeigt sich eine Abhängigkeit der Philosophie von dem jeweiligen Stande der Einsicht, die in den besonderen Disciplinen erreicht ist: wesentliche Förderungen der Philosophie erwachsen aus den entscheidenden Fortschritten der Einzelwissenschaften [1]), und zugleich ist dadurch die Richtung und die Grenze bestimmt, worin die allgemeine Wissenschaft jeweilig ihre Aufgabe zu lösen vermag. Umgekehrt aber erklärt sich daraus der Eingriff der Philosophie in die Arbeit der besonderen Wissenschaften, der von diesen bald als Befruchtung, bald als Hemmung empfunden wird, insofern als die philosophische Behandlung der speciellen Fragen bald vermöge ihres weiteren Gesichtspunktes und ihrer combinativen Richtung werthvolle Momente zu ihrer Lösung beibringt [2]), bald aber sich nur als eine Verdopplung darstellt, welche, wenn sie zu gleichen Resultaten führt, unnütz, wenn sie aber andere Ergebnisse gewähren will, gefährlich erscheint [3]).

Aus dem Gesagten erklärt sich ferner, dass die Beziehungen der Philosophie zu den sonstigen Culturthätigkeiten nicht minder nahe sind als zu den Einzelwissenschaften. Denn in das Weltbild, auf dessen Entwurf die metaphysisch gerichtete Philosophie hinzielt, drängen sich neben den Errungenschaften wissenschaftlicher Untersuchung überall auch die Auffassungen hinein, welche dem religiösen und sittlichen, dem staatlichen und gesellschaftlichen, dem künstlerischen Leben entstammen; und gerade die Werthbestimmungen und Urtheilsnormen der Vernunft verlangen in jenem Weltbilde ihren Platz um so lebhafter, je mehr dies die Grundlage für die praktische Bedeutung der Philosophie werden soll. Auf solche Weise finden in der Philosophie neben den Einsichten auch die Ueberzeugungen und die Ideale der Menschheit ihren Ausdruck: und wenn die letzteren dabei, ob auch oft irriger Weise, die Form wissenschaftlicher Einsichten gewinnen sollen, so kann ihnen daraus unter Umständen werthvolle Klärung und Umgestaltung erwachsen. So ist auch dies Verhältniss der Philosopie zur allgemeinen Cultur nicht nur dasjenige des Empfangens, sondern auch das des Gebens.

Es ist nicht ohne Interesse, auch den Wechsel der äusseren Stellung und der socialen Verhältnisse zu betrachten, den die Philosophie erlebt hat. Man darf annehmen, dass der Betrieb der Wissenschaft in Griechenland sich mit vielleicht wenigen Ausnahmen (Sokrates) schon von Anfang an in geschlossenen Schulen gestaltet hat [4]). Dass diese auch in der späteren Zeit die Form sacralrechtlicher Genossenschaften hatten [5]), würde an sich allein, bei dem religiösen Charakter aller griechischen Rechtsinstitute, noch nicht einen religiösen Ursprung dieser Schulen beweisen: aber der Umstand, dass die griechische Wissenschaft sich inhaltlich direct aus religiösen Vorstellungskreisen herausgearbeitet hat und dass in einer Anzahl ihrer Richtungen gewisse Beziehungen zu religiösen Culten unverkennbar hervortreten [6]), macht es nicht unwahrscheinlich, dass die wissenschaftlichen Genossenschaften ursprünglich

---

1) Wie der Einfluss der Astronomie auf die Anfänge der griechischen oder der der Mechanik auf diejenigen der neueren Philosophie. — 2) Die protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts steht so zur deutschen Philosophie. — 3) Vgl. z. B. die Opposition der Naturwissenschaft gegen die SCHELLING'sche Naturphilosophie. — 4) H. DIELS, „Ueber die ältesten Philosophenschulen der Griechen“ in Philos. Aufsätze zum Jubiläum E. Zeller's, Leipzig 1887, p. 241 ff. — 5) v. WILAMOWITZ-MÖLLENDORF, Antigonos von Karystos (Philol. Stud. IV, Berlin 1881, p. 263 ff.). — 6) Ein hervorragendes Beispiel bieten bekanntlich die Pythagoreer: aber auch in der platonischen Akademie sind Anklänge an den Apollocult deutlich genug. Den scheinbar vereinsamten Heraklit hat E. PFLEIDERER (Heraklit von Ephesus, Berlin 1886) in einen Mysterienzusammenhang zu bringen gesucht.

aus religiösen Verbänden (Mysterien) hervorgegangen und mit ihnen im Zusammenhange geblieben sind. Als aber sodann das wissenschaftliche Leben sich zu voller Selbständigkeit entwickelt hatte, fielen einerseits diese Beziehungen ab und vollzog sich andererseits die Gründung rein wissenschaftlicher Schulen, als freier Vereinigungen von Männern, welche unter Leitung bedeutender Persönlichkeiten die Arbeit der Forschung, Darstellung, Vertheidigung und Polemik unter sich theilten[1]) und zugleich in einem gemeinsamen Ideal der Lebensführung einen sittlichen Verband unter einander besassen.

Mit den grösseren Verhältnissen des Lebens in der hellenistischen und römischen Zeit lockerten sich naturgemäss diese Verbände, und wir begegnen, namentlich unter den Römern, häufiger Schriftstellern, welche ohne jeden Schulzusammenhang oder Lehrberuf in rein individueller Weise auf dem Gebiete der Philosophie thätig sind (Cicero, Seneca, Marc Aurel). Erst die späteste Zeit des Alterthums zeigt unter dem Einflusse religiöser Interessen wieder eine straffere Verknüpfung genossenschaftlicher Schulverbände, wie im Neupythagoreismus und Neuplatonismus.

Bei den romanischen und germanischen Völkern ist der Verlauf der Sache nicht so unähnlich gewesen. Im Gefolge der kirchlichen Civilisation erscheint auch die Wissenschaft des Mittelalters: sie hat ihre Stätten in den Klosterschulen und empfängt ihre Anregungen zu selbständiger Gestaltung zunächst aus Fragen des religiösen Interesses. Auch in ihr machen sich Gegensätze verschiedener religiöser Genossenschaften (Dominikaner und Franziskaner) zeitweilig geltend, und selbst die freieren wissenschaftlichen Vereinigungen, aus welchen sich allmählich die Universitäten entwickelten, hatten ursprünglich religiösen Hintergrund und kirchliches Gepräge[2]). Deshalb blieb auch in dieser zünftigen Philosophie der Universitäten der Grad der Selbständigkeit gegenüber der Kirchenlehre immer gering, und es gilt dies bis in das 18. Jahrhundert hinein auch für die protestantischen Universitäten, bei deren Errichtung und Ausbildung ebenfalls kirchliche und religiöse Interessen im Vordergrunde standen.

Dagegen ist es für die mit dem Beginn der neueren Zeit sich verselbständigende „Weltweisheit" charakteristisch, dass ihre Träger durchweg nicht Männer der Schule, sondern Männer der Welt und des Lebens sind. Ein entlaufener Mönch, ein Staatskanzler, ein Schuster, ein Edelmann, ein gebannter Jude, ein gelehrter Diplomat, unabhängige Litteraten und Journalisten — das sind die Begründer der modernen Philosophie, und dementsprechend ist deren äussere Gestalt nicht das Lehrbuch oder der Niederschlag akademischer Disputationen, sondern die freie schriftstellerische That, der Essay.

Erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ist die Philosophie wieder zünftig und an den Universitäten heimisch geworden. Es geschah dies zuerst in Deutschland, wo in der steigenden Selbständigkeit der Universitäten die Bedingungen dafür in glücklichster Weise gegeben waren und wo ein fruchtbares Wechselverhältniss zwischen Lehrern und Schülern der Universität auch der Philosophie zu Gute kam[3]). Aus Deutschland hat sich dies nach Schottland, England, Frankreich und Italien übertragen, und im Allgemeinen darf man sagen, dass im 19. Jahrhundert der Sitz der Philosophie wesentlich auf den Universitäten zu suchen ist[4]).

Eine kurze Erwähnung verdient endlich noch die Betheiligung der verschiedenen Völker an der Ausbildung der Philosophie. Wie alle Entfaltungen der europäischen Cultur, so haben auch die Wissenschaft die Griechen geschaffen, und ihre schöpferische Erstgestaltung der Philosophie ist noch heute deren wesentliche Grundlage: was im Alterthum von den hellenistischen Mischvölkern und von den Römern hinzugefügt worden ist, erhebt sich im Allgemeinen nicht über eine Sondergestaltung und praktische Anpassung der griechischen Philosophie: nur in der religiösen Wendung, welche diese Ausführung genommen hat, ist ein wesentlich Neues zu sehen, was der Ausgleichung der nationalen Unterschiede im römischen Weltreich entsprungen ist. International ist, wie sich schon in der durchgängigen Anwendung der lateinischen Sprachform bekundet, auch die wissenschaftliche Bildung des Mittelalters. Erst mit der neueren Philosophie treten die besonderen Charaktere der einzelnen Nationen massgebend hervor: während sich die Traditionen der mittelalterlichen Scholastik am kräftigsten und selbständigsten in Spanien und Portugal erhalten, liefern Italiener, Deutsche, Engländer und Franzosen die Anfangsbewegungen der neueren Wissenschaft, welche ihren Höhepunkt in der klassischen Periode der deutschen Philosophie ge-

1) Vgl. H. Usener, Ueber die Organisation der wissenschaftlichen Arbeit im Alterthum (Preuss. Jahrb., Jahrg. LIII, 1884, p. 1 ff.) und E. Heitz, Die Philosophenschulen Athens (Deutsche Revue 1884, p. 326 ff.). — **2)** Vgl. G. Kaufmann, Geschichte der deutschen Universitäten I, p. 98 ff. (Stuttg. 1888). — **3)** Der idealen Auffassung der Wissenschaft in der Thätigkeit der deutschen Universitäten hat wohl das schönste Denkmal Schelling gesetzt in seinen „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" (2. und 3. Vorlesung. Ges. Werke. I. Abth., 5. Bd., p. 223 ff.). — **4)** Den besten Beweis dafür liefern gerade die leidenschaftlichen Angriffe, welche Schopenhauer gegen dies Verhältniss gerichtet hat.

funden hat. Diesen vier Nationen gegenüber verhalten sich die übrigen fast nur empfangend: eine gewisse Selbständigkeit ist, wenn irgendwo, in neuerer Zeit bei den Schweden zu bemerken.

§ 2. Die Geschichte der Philosophie.

Je verschiedener im Laufe der Zeiten Aufgabe und Inhalt der Philosophie bestimmt worden sind, um so mehr erhebt sich die Frage, welchen Sinn es haben kann, so nicht nur mannigfache, sondern auch verschiedenartige Vorstellungsgebilde, zwischen denen es schliesslich keine andere Gemeinsamkeit als diejenige des Namens zu geben scheint, in historischer Forschung und Darstellung zu vereinigen.

Denn das anekdotenhafte Interesse an dieser buntscheckigen Mannigfaltigkeit verschiedener Meinungen über verschiedene Dinge, welches wohl früher, gereizt auch durch die Merkwürdigkeit und Wunderlichkeit mancher dieser Ansichten, das Hauptmotiv einer „Geschichte der Philosophie“ gewesen ist, kann doch unmöglich auf die Dauer als Keimpunkt einer eigenen wissenschaftlichen Disciplin gelten.

1. Jedenfalls ist klar, dass es mit der Geschichte der Philosophie eine andere Bewandtniss hat, als mit der Geschichte irgend einer anderen Wissenschaft. Denn bei jeder solchen steht doch das Forschungsgebiet wenigstens im Allgemeinen fest, wenn auch seine Ausdehnung, seine Herauslösung aus einem allgemeineren und seine Abgrenzung gegen die benachbarten Gebiete noch so vielen Schwankungen in der Geschichte unterlegen sein mag. In diesem Falle macht es also keine Schwierigkeit, die Entwicklung der Erkenntnisse auf einem derartig bestimmbaren Gebiete zu verfolgen und dabei eventuell eben jene Schwankungen als die natürlichen Folgen der Entwicklung der Einsichten begreiflich zu machen.

Ganz anders aber bei der Philosophie, der es an solch einem allen Zeiten gemeinsamen Gegenstande gebricht, und deren „Geschichte“ daher auch nicht einen stetigen Fortschritt oder eine allmähliche Annäherung zu dessen Erkenntniss darstellt. Vielmehr ist von je hervorgehoben worden, dass, während in andern Wissenschaften, sobald sie nach den rhapsodischen Anfängen erst eine methodische Sicherheit gewonnen haben, die Regel ein ruhiger Aufbau der Erkenntnisse ist, der nur von Zeit zu Zeit durch ruckweisen Neuanfang unterbrochen wird, umgekehrt in der Philosophie ein dankbares Fortentwickeln des Errungenen durch die Nachfolger die Ausnahme ist und jedes der grossen Systeme der Philosophie die neu formulirte Aufgabe *ab ovo* zu lösen beginnt, als ob die andern kaum dagewesen wären.

2. Wenn trotz alledem von einer „Geschichte der Philosophie“ soll die Rede sein können, so kann der einheitliche Zusammenhang, den wir weder in den Gegenständen finden, mit denen sich die Philosophen beschäftigen, noch in den Aufgaben, die sie sich setzen, schliesslich nur in der gemeinsamen Leistung gefunden werden, welche sie trotz aller Verschiedenheit des Inhalts und der Absicht ihrer Beschäftigung sachgemäss herbeigeführt haben.

Dieser gemeinsame Ertrag aber, der den Sinn der Geschichte der Philosophie ausmacht, beruht gerade auf den wechselnden Beziehungen, in denen sich die Arbeit der Philosophen nicht nur zu den reifsten Erzeugnissen der Wissenschaften, sondern auch zu den übrigen Culturthätigkeiten der europäischen

Menschheit im Laufe der Geschichte befunden hat. Denn mochte nun die Philosophie auf den Entwurf einer allgemeinen Welterkenntniss ausgehen, die sie, sei es als Gesammtwissenschaft sei es als verallgemeinernde Zusammenfassung der Resultate der Sonderwissenschaften gewinnen wollte, oder mochte sie eine Lebensansicht suchen, welche den höchsten Werthen des Wollens und Fühlens einen geschlossenen Ausdruck geben sollte, oder mochte sie endlich mit klarer Beschränkung die Selbsterkenntniss der Vernunft zu ihrem Ziele machen, — immer war der Erfolg der, dass sie daran arbeitete, die nothwendigen Formen und Inhaltsbestimmungen menschlicher Vernunftbethätigung zum bewussten Ausdruck zu bringen, und sie aus der ursprünglichen Gestalt von Anschauungen, Gefühlen und Trieben in diejenige der Begriffe umzusetzen. In irgend einer Richtung und in irgend einer Weise hat jede Philosophie sich darum bemüht, auf mehr oder minder umfangreichem Gebiete zu begrifflichen Formulirungen des in Welt und Leben unmittelbar Gegebenen zu gelangen, und so ist in dem historischen Verlaufe dieser Bemühungen Schritt für Schritt der Grundriss des geistigen Lebens blossgelegt worden. Die Geschichte der Philosophie ist der Process, in welchem die europäische Menschheit ihre Weltauffassung und Lebensbeurtheilung in wissenschaftlichen Begriffen niedergelegt hat.

Dieser Gesammtertrag aller der geistigen Gebilde, die sich als „Philosophie“ darstellen, ist es allein, welcher der Geschichte der Philosophie als einer eigenen Wissenschaft ihren Inhalt, ihre Aufgabe und ihre Berechtigung giebt: er ist es aber auch, um dessen willen die Kenntniss der Geschichte der Philosophie ein nothwendiges Erforderniss nicht nur für jede gelehrte Erziehung, sondern für jede Bildung überhaupt ist; denn sie lehrt, wie die begrifflichen Formen ausgeprägt worden sind, in denen wir alle, im alltäglichen Leben wie in den besonderen Wissenschaften, die Welt unserer Erfahrung denken und beurtheilen.

Die Anfänge der Geschichte der Philosophie sind in den (zum weitaus grössten Theil verloren gegangenen) historischen Arbeiten der grossen Schulen des Alterthums, insbesondere der peripatetischen, zu suchen, welche wohl meist in der Art, wie Aristoteles [1]) selbst schon Beispiele giebt, den kritischen Zweck hatten, durch dialektische Prüfung der früher aufgestellten Ansichten die Entwicklung der eigenen vorzubereiten. Solche historische Materialiensammlungen wurden für die verschiedenen Gebiete der Wissenschaft angelegt, und es entstanden auf diese Weise neben Geschichten der einzelnen Disciplinen, wie der Mathematik, der Astronomie, der Physik u. s. w. auch die philosophischen Doxographien [2]). Je mehr indessen später Neigung und Kraft zum selbständigen Philosophiren abnahmen, um so mehr artete diese Litteratur in einen gelehrten Notizenkram aus, in welchem sich Anekdoten aus den Lebensumständen und einzelne epigrammatisch zugespitzte Aussprüche der Philosophen mit abgerissenen Berichten über ihre Lehren mischten.

Den gleichen Charakter von Curiositätensammlungen trugen zunächst die auf den Resten der antiken Ueberlieferung beruhenden Darstellungen der neueren Zeit, wie STANLEY's [3]) Reproduction des Diogenes von Laerte oder BRUCKER's Werke [4]). Erst mit der Zeit traten kritische Besonnenheit in der Verwerthung der Quellen (BUHLE [5]), FÜLLEBORN [6])), vorurtheilsfreiere Auffassung der historischen Bedeutung der einzelnen Lehren (TIEDEMANN [7]),

1) Z. B. im Anfang der Metaphysik. — 2) Näheres darüber unten p. 13. — 3) TH. STANLEY, The history of philosophy. London 1685. — 4) J. J. BRUCKER, Historia critica philosophiae. 5 Bde. Leipzig 1742 ff. Institutiones historiae philosophiae. Leipzig 1747. — 5) J. G. BUHLE, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 8 Bde. Göttingen 1796 ff. — 6) G. G. FÜLLEBORN, Beiträge zur Geschichte der Philosophie. 12 Studien. Züllichau 1791 ff. — 7) D. TIEDEMANN, Geist der speculativen Philosophie. 7 Bde. Marburg 1791 ff.

DEGÉRANDO[1]) und systematische Kritik derselben auf Grund der neuen Standpunkte (TENNEMANN[2], FRIES[3], SCHLEIERMACHER[4]) in Kraft.

Zu einer selbständigen Wissenschaft aber ist die Geschichte der Philosophie erst durch HEGEL[5]) gemacht worden, welcher den wesentlichen Punkt aufdeckte, dass die Geschichte der Philosophie weder eine bunte Sammlung von Meinungen verschiedener gelehrter Herren „*de omnibus rebus et de quibusdam aliis*", noch eine stetig sich erweiternde und vervollkommnende Bearbeitung desselben Gegenstandes, sondern vielmehr nur den vielverschränkten Process darstellen kann, in welchem successive die „Kategorien" der Vernunft zum gesonderten Bewusstsein und zur begrifflichen Ausgestaltung gelangt sind.

Diese werthvolle Einsicht wurde jedoch bei HEGEL durch eine Nebenannahme verdunkelt und in ihrer Wirkung beeinträchtigt, indem er überzeugt war, dass die zeitliche Reihenfolge, nach der jene „Kategorien" in den historischen Systemen der Philosophie aufgetreten sind, sich mit der sachlichen und systematischen Reihenfolge decken müsste, in welcher dieselben Kategorien als „Elemente der Wahrheit" bei dem begrifflichen Aufbau des abschliessenden Systems der Philosophie (wofür HEGEL das seinige ansah) erscheinen sollten. So führte der an sich richtige Grundgedanke zu dem Irrthum einer philosophisch systematisirenden Construction der Philosophiegeschichte und damit vielfach zu einer Vergewaltigung des historischen Thatbestandes. Dieser Irrthum, den die Entwicklung der wissenschaftlichen Geschichte der Philosophie des 19. Jahrhunderts zu Gunsten der historischen Richtigkeit und Genauigkeit beseitigt hat, entsprang aber der unrichtigen (wenn auch mit den Principien der HEGEL'schen Philosophie selbst folgerichtig zusammenhangenden) Vorstellung, als ob der geschichtliche Fortschritt der philosophischen Gedanken lediglich oder wenigstens wesentlich einer ideellen Nothwendigkeit entspränge, mit der eine „Kategorie" die andere im dialektischen Fortgange hervortriebe. In Wahrheit ist das Bild der historischen Bewegung der Philosophie ein ganz anderes: es handelt sich dabei nicht lediglich um das Denken „der Menschheit" oder gar „des Weltgeistes", sondern ebenso auch um die Ueberlegungen, die Gemüthsbedürfnisse, die Ahnungen und Einfälle der philosophirenden Individuen.

3. Jenes Gesammtergebniss der Geschichte der Philosophie, wonach in ihr die Grundbegriffe menschlicher Weltauffassung und Lebensbeurtheilung niedergelegt worden sind, entspringt aus einer grossen Mannigfaltigkeit von Einzelbewegungen des Denkens, als deren thatsächliche Motive sowohl bei der Aufstellung der Probleme, als auch bei den Versuchen ihrer begrifflichen Lösung verschiedene Factoren zu unterscheiden sind.

Bedeutsam genug ist allerdings der sachliche, pragmatische Factor. Denn die Probleme der Philosophie sind der Hauptsache nach gegeben, und es erweist sich dies darin, dass sie im historischen Verlaufe des Denkens als die „uralten Räthsel des Daseins" immer wieder kommen und gebieterisch immer von Neuem die nie vollständig gelingende Lösung verlangen. Gegeben aber sind sie durch die Unzulänglichkeit und widerspruchsvolle Unausgeglichenheit des der philosophischen Besinnung zu Grunde liegenden Vorstellungsmaterials[6]).

---

1) DE GÉRANDO, Histoire comparée des systèmes de philosophie: zweite vierbändige Ausgabe. Paris 1822f. — **2)** W. G. TENNEMANN, Geschichte der Philosophie. 11 Bde. Leipzig 1798ff.; Grundriss der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht. Leipzig 1812. — **3)** J. FR. FRIES, Geschichte der Philosophie. 2 Bde. Halle 1837ff. — **4)** FR. SCHLEIERMACHER, Geschichte der Philosophie, aus dem Nachlass herausgegeben in Ges. Werke. III. Abth. 4. Bd. 1. Thl. Berlin 1839. — **5)** Zu vergleichen sind die Einleitungen in die Phänomenologie des Geistes, in die Vorlesungen über Philosophie der Geschichte und in diejenigen über Geschichte der Philosophie. Ges. Werke Bd. II, p. 62ff. IX, p. 11ff. XIII, p. 11—134. In HEGEL's Werken nimmt die Geschichte der Philosophie, nach seinen Vorlesungen herausgegeben von MICHELET, Bd. 13—15, Berlin 1833—36, ein. Auf seinem Standpunkte stehen G. O. MARBACH, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 2 Abth. Leipzig 1838ff. C. HERMANN, Geschichte der Philosophie in pragmatischer Behandlung, Leipzig 1867, und zum Theil auch die Uebersicht über die gesammte Geschichte der Philosophie, welche J. BRANISS als ersten (einzigen) Band einer Geschichte der Philosophie seit KANT, Breslau 1842, herausgegeben hat. In Frankreich ist diese Richtung vertreten durch V. COUSIN, Introduction à l'histoire de la philosophie. Paris 1828 (7. Aufl. 1872); Histoire générale de la philosophie, 12. Aufl. Paris 1884. — **6)** Des Näheren besteht diese Unzulänglichkeit, wie hier nicht genauer entwickelt und nur in einem System der Erkenntnisstheorie ausgeführt werden kann, in dem Umstande, dass

Aber eben deshalb enthält auch das letztere die sachlichen Voraussetzungen und die logischen Nöthigungen für jedes vernünftige Nachdenken darüber, und weil sich diese der Natur der Sache nach immer wieder in derselben Weise geltend machen, so wiederholen sich in der Geschichte der Philosophie nicht nur die Hauptprobleme, sondern auch die Hauptrichtungen ihrer Lösung. Eben diese Constanz in allem Wechsel, welche, von aussen betrachtet, den Eindruck macht als sei die Philosophie erfolglos in stets wiederholten Kreisen um ein nie erreichtes Ziel bemüht, beweist doch nur, dass ihre Probleme unentfliehbare Aufgaben für den menschlichen Geist sind[1]). Und ebenso begreift sich, dass dieselbe sachliche Nothwendigkeit eventuell zu wiederholten Malen aus einer Lehre eine andere hervortreibt. Deshalb ist der Fortschritt in der Geschichte der Philosophie in der That streckenweise durchaus pragmatisch, d. h. durch die innere Nothwendigkeit der Gedanken und durch die „Logik der Dinge" zu verstehen.

Vgl. C. HERMANN, Der pragmatische Zusammenhang in der Geschichte der Philosophie (Dresden 1863). Der oben erwähnte Fehler HEGEL's besteht also nur darin, dass er ein in gewissen Grenzen wirksames Moment zu dem einzigen oder wenigstens zu dem hauptsächlichsten machen wollte. Der umgekehrte Fehler wäre es, wollte man diese „Vernunft in der Geschichte" überhaupt leugnen und in den aufeinander folgenden Lehren der Philosophen nur wirre Einfälle der Individuen sehen. Vielmehr erklärt sich der Gesammtinhalt der Geschichte der Philosophie eben nur dadurch, dass sich im Denken der Einzelnen, so zufällig es bedingt sein mag, doch immer wieder jene sachlichen Nothwendigkeiten geltend machen. — Auf diesen Verhältnissen beruhen die Versuche, die man gemacht hat, alle philosophischen Lehren unter gewisse Typen zu rubriciren und zwischen diesen in der geschichtlichen Entwicklung eine Art von rhythmischer Wiederholung zu constatiren. So hat V. COUSIN[2]) seine Lehre von den vier Systemen (Idealismus, Sensualismus, Skepticismus, Mysticismus), so AUG. COMTE[3]) die seinige von den drei Stadien (dem theologischen, metaphysischen und positiven) aufgestellt[4]). Eine interessante und vielfach instructive Gruppirung der philosophischen Lehren um die einzelnen Hauptprobleme bietet auch A. RENOUVIER, Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques. 2 Bde. Paris 1885/86. Ein Schulbuch, welches die philosophischen Lehren nach Problemen und Schulen ordnet, haben PAUL JANET und SÉAILLES herausgegeben: Histoire de la philosophie; les problèmes et les écoles. Paris 1887.

4. Allein der pragmatische Faden reisst in der Geschichte der Philosophie sehr häufig ab. Insbesondere fehlt es der historischen Reihenfolge, in der die Probleme aufgetreten sind, fast durchgängig an einer solchen immanenten

---

das erfahrungsmässig Gegebene niemals den begrifflichen Anforderungen genügt, welche wir bei seiner gedanklichen Verarbeitung, dem inneren Wesen der Vernunft gemäss, zuerst naiv und unmittelbar, später aber mit reflectirtem Bewusstsein stellen. Diesen Antinomismus kann nicht nur das gewöhnliche Leben, sondern auch die Erfahrungswissenschaft dadurch umgehen, dass sie mit Hilfsbegriffen arbeiten, die zwar in sich problematisch bleiben, aber innerhalb gewisser Grenzen zu einer dem praktischen Bedürfniss genügenden Verarbeitung des Erfahrungsmaterials ausreichen. Aber gerade in diesen Hilfsbegriffen stecken dann die Probleme der Philosophie.

1) In dieser Weise dürfte das Ergebniss von KANT's Untersuchungen über „die Antinomie der reinen Vernunft" (Kritik der reinen Vernunft, transscendentale Dialectik, zweites Hauptstück) historisch und systematisch zu erweitern sein: vgl. W. WINDELBAND, Geschichte der neueren Philosophie II, 95 f. — 2) Vgl. oben p. 9, Anm. 5. — 3) A. COMTE, Cours de philosophie positive I, 9, wozu als Ausführung der 5. und 6. Band zu vergleichen. Uebrigens finden sich ähnliche Gedanken schon in d'ALEMBERT's Discours préliminaire zur Encyclopédie. — 4) Einen ähnlichen, aber ganz misslungenen Versuch hat in dieser Richtung neuerdings FR. BRENTANO gemacht (Die vier Phasen der Philosophie und ihr gegenwärtiger Stand. Wien 1895). Auch gehören in diesen Zusammenhang die stets mehr oder minder künstlichen Analogien, welche man zwischen dem Entwicklungsgang der antiken und dem der modernen Philosophie herzustellen versucht hat: vgl. z. B. v. REICHLIN-MELDEGG, Der Parallelismus der alten und neueren Philosophie (Leipzig und Heidelberg 1865).

sachlichen Nothwendigkeit; dagegen macht sich darin ein anderer Factor geltend, den man am besten als den culturgeschichtlichen bezeichnet. Denn aus den Vorstellungen des allgemeinen Zeitbewusstseins und aus den Bedürfnissen der Gesellschaft empfängt die Philosophie ihre Probleme, wie die Materialien zu deren Lösung. Die grossen Errungenschaften und die neu auftauchenden Fragen der besonderen Wissenschaften, die Bewegungen des religiösen Bewusstseins, die Anschauungen der Kunst, die Umwälzungen des gesellschaftlichen und des staatlichen Lebens geben der Philosophie ruckweise neue Impulse und bedingen die Richtungen des Interesses, welches bald diese bald jene Probleme in den Vordergrund drängt und andere zeitweilig bei Seite schiebt, nicht minder aber auch die Wandlungen, welche Fragestellung und Antwort im Laufe der Zeit erfahren. Wo diese Abhängigkeit sich besonders deutlich erweist, da erscheint unter Umständen ein philosophisches System geradezu als die Selbsterkenntniss eines bestimmten Zeitalters, oder es prägen sich die Culturgegensätze, in denen das letztere ringt, in dem Streit der philosophischen Systeme aus. So waltet in der Geschichte der Philosophie neben der pragmatischen und bleibenden Sachgemässheit auch eine culturgeschichtliche Nothwendigkeit, welche selbst den in sich nicht haltbaren Begriffsgebilden ein historisches Daseinsrecht gewährleistet.

Auch auf dies Verhältniss hat zuerst in grösserem Masse HEGEL aufmerksam gemacht, obwohl die „relative Wahrheit", welche er mit Hinweis darauf den einzelnen Systemen zuschreibt, bei ihm zugleich (vermöge seines dialektischen Grundgedankens) einen systematischen Sinn hat. Dagegen ist das culturgeschichtliche Moment unter seinen Nachfolgern von KUNO FISCHER am besten formulirt [1]) und in der Darstellung selbst zur glänzendsten Geltung gebracht worden. Er betrachtet die Philosophie in ihrer historischen Entfaltung als die fortschreitende Selbsterkenntniss des menschlichen Geistes, und lässt ihre Entwicklung als stetig bedingt durch die Entwicklung des in ihr zur Selbsterkenntniss gelangenden Objects erscheinen. So sehr aber dies gerade für eine Reihe der bedeutendsten Systeme zutrifft, so ist es doch auch wiederum nur einer der Factoren.

Aus den culturhistorischen Anlässen, welche die philosophische Problemstellung und Problemlösung bedingen, erklärt sich in der Mehrzahl der Fälle eine höchst interessante und für das Verständniss der historischen Entwicklung bedeutsame Erscheinung: die Problemverschlingung. Denn es ist unausbleiblich, dass zwischen verschiedenen Gedankenmassen durch die Gleichzeitigkeit eines vorwiegend auf beide gerichteten Interesses nach psychologischer Gesetzmässigkeit Associationen erzeugt werden, welche sachlich nicht begründet sind, — dass in Folge dessen Fragen, die an sich nichts mit einander zu thun haben, vermischt und in ihrer Lösung von einander abhängig gemacht werden. Ein äusserst wichtiges und häufig wiederkehrendes Hauptbeispiel davon ist die Einmischung ethischer und ästhetischer Interessen in die Behandlung theoretischer Probleme: die schon aus dem täglichen Leben bekannte Erscheinung, dass die Ansichten der Menschen durch ihre Wünsche, Hoffnungen, Befürchtungen und Neigungen bestimmt, dass ihre Urtheile durch ihre Beurtheilungen bedingt sind, wiederholt sich in grösserem Massstabe auch in den Weltanschauungen, und sie hat sich in der Philosophie sogar dazu steigern können, dass das sonst unwillkürlich Geübte zu einem erkenntnisstheoretischen Postulat proclamirt wurde (KANT).

5. Indessen verdankt nun der philosophiegeschichtliche Process seine ganze Mannigfaltigkeit und Vielgestaltigkeit erst dem Umstande, dass die Entwicklung der Ideen und die begriffliche Ausprägung allgemeiner Ueberzeugungen sich nur durch das Denken der einzelnen Persönlichkeiten vollzieht, die, wenn sie auch mit ihrem Denken noch so sehr in dem sachlichen Zusammenhange und in dem Vorstellungskreise einer historischen Gesammtheit wurzeln, doch durch Individualität und Lebensführung stets noch ein Besonderes hinzufügen. Dieser

---

1) KUNO FISCHER, Geschichte der neueren Philosophie I, 1. Einleitung I—V.

individuelle Factor der philosophiegeschichtlichen Entwicklung ist um so mehr zu beachten, weil ihre Hauptträger sich als ausgeprägte, selbständige Persönlichkeiten erweisen, deren eigenartige Natur nicht bloss für die Auswahl und Verknüpfung der Probleme, sondern auch für die Ausschleifung der Lösungsbegriffe in den eigenen Lehren, wie in denjenigen der Nachfolger massgebend gewesen ist. Dass die Geschichte das Reich der Individualitäten, der unwiederholbaren und in sich werthbestimmten Einzelheiten ist, erweist sich auch in der Geschichte der Philosophie: auch hier haben grosse Persönlichkeiten lang hinreichende und auch hier nicht ausschliesslich fördernde Wirkungen ausgeübt. Aristoteles darf in dieser Hinsicht als charakteristisches Beispiel gelten.

Es leuchtet ein, dass die oben besprochene Problemverschlingung durch die subjectiven Verhältnisse, unter denen die einzelnen philosophirenden Persönlichkeiten stehen, noch in viel höherem Masse herbeigeführt wird, als durch die in dem allgemeinen Bewusstsein einer Zeit, eines Volkes u. s. w. gegebenen Anlässe. Es giebt kein philosophisches System, welches von diesem Einflusse der Persönlichkeit seines Urhebers frei wäre. Deshalb sind alle philosophischen Systeme Schöpfungen der Individualität, die in dieser Hinsicht eine gewisse Aehnlichkeit mit Kunstwerken haben und als solche aus der Persönlichkeit ihres Urhebers begriffen sein wollen. Jedem Philosophen wachsen die Elemente seiner Weltanschauung aus den ewig gleichen Problemen der Wirklichkeit und der auf ihre Lösung gerichteten Vernunft, ausserdem aber aus den Anschauungen und den Idealen seines Volkes wie seiner Zeit zu: die Gestalt aber und die Ordnung, der Zusammenhang und die Werthung, welche sie in seinem Systeme finden, sind durch seine Geburt und Erziehung, seine That und sein Schicksal, seinen Charakter und seine Lebenserfahrung bedingt. Hier fehlt somit oft die Allgemeingiltigkeit, welche den beiden andern Factoren beiwohnt. Bei diesen rein individuellen Bildungen muss der ästhetische Reiz an Stelle des Werthes bleibender Erkenntniss treten, und das Eindrucksvolle vieler Erscheinungen der Philosophiegeschichte beruht in der That nur auf diesem Zauber der „Begriffsdichtung".

Zu den Problemverschlingungen und den durch Phantasie und Gefühl bestimmten Vorstellungen, welche schon das allgemeine Bewusstsein in die Irre zu führen vermögen, treten somit bei den Individuen noch ähnliche, aber rein persönliche Vorgänge hinzu, um der Problembildung und -Lösung noch mehr den Charakter der Künstlichkeit zu verleihen. Es ist nicht zu verkennen, dass vielfach sich die Philosophen auch mit Fragen herumgeschlagen haben, denen es an der natürlichen Begründung fehlte, sodass alle darauf verwendete Denkmühe vergebens war, und dass andrerseits auch bei der Lösung realer Probleme unglückliche Versuche von Begriffsconstructionen mit untergelaufen sind, welche mehr Hindernisse als Förderungen für den Austrag der Sache gebildet haben.

Das Bewunderungswürdige in der Geschichte der Philosophie bleibt eben dies, dass aus solcher Fülle individueller und allgemeiner Verwirrungen sich doch im Ganzen der Grundriss allgemeingiltiger Begriffe der Weltauffassung und Lebensbeurtheilung niedergeschlagen hat, der den wissenschaftlichen Sinn dieser Entwicklung darstellt.

6. Hiernach hat die philosophiegeschichtliche Forschung folgende Aufgaben zu erfüllen: 1) genau festzustellen, was sich über die Lebensumstände, die geistige Entwicklung und die Lehren der einzelnen Philosophen aus den vorliegenden Quellen ermitteln lässt; 2) aus diesen Thatbeständen den genetischen Process in der Weise zu reconstruiren, dass bei jedem Philosophen die Abhängigkeit seiner Lehren theils von denjenigen der Vorgänger, theils von den allgemeinen Zeitideen, theils von seiner eigenen Natur und seinem Bildungsgange begreiflich wird; 3) aus der Betrachtung des Ganzen heraus zu beurtheilen, welchen Werth die so festgestellten und ihrem Ursprunge nach erklärten Lehren in Rücksicht auf den Gesammtertrag der Geschichte der Philosophie besitzen.

Hinsichtlich der beiden ersten Punkte ist die Geschichte der Philosophie eine philologisch-historische, hinsichtlich des dritten Moments ist sie eine kritisch-philosophische Wissenschaft.

a) In Bezug auf die Feststellung des Thatsächlichen ist die Geschichte der Philosophie auf eine sorgfältige und umfassende Durchforschung der Quellen angewiesen. Diese fliessen aber für die verschiedenen Zeiten mit sehr verschiedener Durchsichtigkeit und Vollständigkeit.

Die Hauptquellen für die philosophiegeschichtliche Forschung sind selbstverständlich die Werke der Philosophen selbst. Hinsichtlich der neueren Zeit stehen wir in dieser Hinsicht auf verhältnissmässig sicherem Boden. Seit Erfindung der Buchdruckerkunst ist die litterarische Tradition so fest und deutlich geworden, dass sie im Allgemeinen keinerlei Schwierigkeiten macht. Die Schriften, welche die Philosophen seit der Renaissance herausgegeben haben, sind für die heutige Forschung durchgängig zugänglich: die Fälle, in denen Fragen der Echtheit, der Entstehungszeit u. s. w. zu Controversen Anlass gäben, sind äusserst selten; eine philologische Kritik hat hier nur geringen Spielraum, und wo sie (wie theilweise bei den verschiedenen Auflagen der Kantischen Werke) eintreten kann, betrifft sie lediglich untergeordnete und in letzter Instanz gleichgiltige Punkte. Auch sind wir hier der Vollständigkeit des Materials leidlich sicher: dass Wichtiges verloren oder noch von späterer Publication zu erwarten wäre, ist kaum anzunehmen; wenn die geschärfte philologische Aufmerksamkeit der letzten Jahrzehnte uns über SPINOZA, LEIBNIZ, KANT, MAINE DE BIRAN Neues gebracht hat, so ist der philosophische Ertrag davon doch nur verschwindend gegenüber dem Werthe des schon Bekannten gewesen. Höchstens handelt es sich dabei um Ergänzungen: insbesondere tritt wohl die Wichtigkeit gelegentlicher brieflicher Aeusserungen in Kraft, welche über den individuellen Factor der philosophiegeschichtlichen Entwicklung mehr Licht zu verbreiten geeignet sind.

Weniger günstig schon steht es um die Quellen der mittelalterlichen Philosophie, welche zu einem (freilich geringen) Theile noch eine nur handschriftliche Existenz führen. V. COUSIN und seine Schule haben sich um die Publication der Texte sehr verdient gemacht, und im Ganzen dürfen wir überzeugt sein, auch für diese Zeit ein zwar lückenhaftes, aber doch zutreffendes Material zu besitzen. Dagegen ist unsere Kenntniss der arabischen und jüdischen Philosophie des Mittelalters und damit auch ihres Einflusses auf den Gang des abendländischen Denkens im Einzelnen noch sehr problematisch; und es dürfte dies die empfindlichste Lücke in der Quellenforschung der Geschichte der Philosophie sein.

Viel schlimmer noch ist es um den directen Quellenbefund der antiken Philosophie bestellt. Erhalten ist von Originalwerken uns allerdings die Hauptsache: der Grundstock der Werke von Platon und Aristoteles, auch dieser freilich nur in vielfach zweifelhafter Form, und daneben nur die Schriften späterer Zeit, wie diejenigen Cicero's, Seneca's, Plutarch's, der Kirchenväter und der Neuplatoniker. Der weitaus grösste Theil der philosophischen Schriften des Alterthums ist verloren. Statt ihrer müssen wir uns mit den Fragmenten begnügen, welche der Zufall gelegentlicher Erwähnung bei den erhaltenen Schriftstellern, auch hier vielfach in fragwürdiger Form übrig gelassen hat [1]).

Wenn es trotzdem gelungen ist, ein bis in das Einzelne hinein durchgeführtes und wissenschaftlich gesichertes Bild von der Entwicklung der alten Philosophie (deutlicher als von dem der mittelalterlichen) zu gewinnen, so ist dies nicht nur den unausgesetzten Mühen philologischer und philosophischer Durcharbeitung dieses Materials zu danken, sondern auch dem Umstande, dass uns neben den Resten der Originalwerke der Philosophen auch diejenigen der historischen Berichte des Alterthums als secundäre Quellen erhalten sind. Das Beste freilich auch daraus ist verloren, die historischen Werke nämlich, welche der gelehrten Sammlung der peripatetischen und der stoischen Schule zu Ende des vierten und im dritten Jahrhundert v. Chr. entsprangen. Diese Arbeiten sind dann später durch mehrfache Hände gegangen, ehe sie sich in den uns noch aus der Römerzeit vorliegenden Compilationen erhalten haben, wie in den unter dem Namen Plutarch's gehenden Placita philosophorum [2]), in den Schriften des Sextus Empiricus [3]), in den Deipnosophistae des Athenaios [4]), in der Schrift des Diogenes Laertius περὶ βίων δογμάτων καὶ ἀποφθεγμάτων τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων [5]), in den Zusammenstellungen der Kirchenväter und in den Notizen der Commentatoren der spätesten Zeit, wie Alexander von Aphrodisias, Themistios und Simplikios. Eine vorzügliche Durcharbeitung dieser secundären Quellen der antiken Philosophie hat H. DIELS, Doxographi Graeci (Berlin 1879) gegeben.

---

1) Die besonderen Fragmentsammlungen sind unten bei den einzelnen Philosophen erwähnt. Es wäre wünschenswerth, dass sie überall so vortrefflich wären, wie USENER's „Epicurea". — Von den Fragmenten der Vorsokratiker hat F. W. A. MULLACH (Fragmenta philosophorum Graecorum, 3 Bde., Paris 1860—81) eine sorgfältige, aber dem heutigen Stande der Forschung nicht mehr genügende Sammlung herausgegeben. — 2) Plut. Moralia, ed. DÜBNER, Paris 1841. DIELS, Dox. p. 272 ff. — 3) ED. BEKKER, Berlin 1847. — 4) ED. G. KAIBEL, Leipzig, 1888/90. — 5) ED. COBET, Paris 1850.

Wo, wie auf dem ganzen Gebiet der alten Philosophie, der Quellenbefund ein so zweifelhafter ist, da muss die kritische Feststellung des Thatsächlichen mit der Erforschung des pragmatischen und genetischen Zusammenhanges Hand in Hand gehen. Denn wo die Ueberlieferung selbst zweifelhaft ist, da kann die Entscheidung nur durch die Auffassung eines vernünftigen, der psychologischen Erfahrung entsprechenden Zusammenhanges gewonnen werden: in diesen Fällen ist also die Geschichte der Philosophie, wie alle Geschichte, darauf angewiesen, mit Zugrundelegung des quellenmässig Gesicherten sich auch in denjenigen Regionen zu orientiren, mit denen die Ueberlieferung eine directe und gesicherte Fühlung verloren hat. Die philosophiegeschichtliche Forschung des 19. Jahrhunderts darf sich rühmen, diese Aufgabe nach den Anregungen SCHLEIERMACHER's durch die Arbeiten von H. RITTER, dessen Geschichte der Philosophie (12 Bde. Hamburg 1829—53) jetzt freilich veraltet ist, von BRANDIS und ZELLER über die antike, von J. E. ERDMANN und KUNO FISCHER über die neuere Philosophie gelöst zu haben. Unter den zahlreichen Gesammtdarstellungen der Geschichte der Philosophie ist in diesen Hinsichten die bei weitem zuverlässigste J. E. ERDMANN's Grundriss der Geschichte der Philosophie, 2 Bde. (3. Aufl.) Berlin 1878. Allen grösseren oder kleineren Darstellungen der Geschichte der Philosophie ist bisher der Gesammtplan der Anordnung gemeinsam, dass chronologisch nach der Reihenfolge der bedeutenderen Philosophen und der Schulen verfahren wird: die Unterschiede betreffen nur einzelne, nicht immer bedeutsame Verschiebungen. Unter den neuesten wäre etwa wegen der geschmackvollen und einsichtigen Behandlung noch die von J. BERGMANN (2 Bde., Berlin 1892) zu nennen. Eine eigenartige und feinsinnige Auffassung, in der das übliche Schema durch die Betonung grosser weltgeschichtlicher Zusammenhänge glücklich durchbrochen ist, bietet R. EUCKEN, Die Lebensanschauungen der grossen Denker (2. Aufl., Leipzig 1898).

Eine vortreffliche, die Litteratur in erschöpfender Vollständigkeit und guter Ordnung sammelnde Bibliographie der gesammten Geschichte der Philosophie findet man in UEBERWEG's Grundriss der Geschichte der Philosophie, 3 Bde., 7. bezw. 8. Aufl., herausgegeben von M. HEINZE (Berlin 1888—97).

b) Die Erklärung des Thatsächlichen in der Geschichte der Philosophie ist entweder pragmatisch oder culturhistorisch oder psychologisch, den drei Factoren entsprechend, welche als die den Gang des Denkens bestimmenden oben aus einander gelegt wurden. Welche dieser drei Erklärungsarten im einzelnen Falle anzuwenden ist, hängt lediglich von dem Thatbestand der Ueberlieferung ab: daher ist es unrichtig, die eine oder die andere zum alleinigen Princip der Behandlung zu machen. Die pragmatische Erklärungsart wiegt bei Denjenigen vor, welche in der ganzen Geschichte der Philosophie die Vorbereitung für ein bestimmtes System der Philosophie sehen, so bei HEGEL und seinen Schülern (s. oben S. 9), so vom HERBART'schen Standpunkte bei CHR. A. THILO, Kurze pragmatische Geschichte der Philosophie, 2 Thle. (Coethen 1876—80). Die culturgeschichtliche Betrachtung und die Bezugnahme auf die Probleme der Einzelwissenschaften haben in der Auffassung der neueren Philosophie besonders KUNO FISCHER und W. WINDELBAND betont.

Ganz unzulänglich als wissenschaftliche Darstellung der Geschichte der Philosophie ist die rein biographische, welche nur eine der Persönlichkeiten nach der andern behandelt. In neuerer Zeit ist sie durch die Schrift von G. H. LEWES, The history of philosophy from Thales to the present day (2 vs. London 1871) vertreten, ein Buch ohne alle historische Auffassung und zugleich eine Parteischrift im Sinne des COMTE'schen Positivismus. Auch die Arbeiten der französischen Historiker (DAMIRON, FERRAZ) haben gern diese Form der getrennten, essayartigen Behandlung einzelner Philosophen, verlieren aber darüber nicht den Entwicklungsgang des Ganzen aus den Augen [1]).

c) Am schwierigsten ist es die Principien festzustellen, nach denen die philosophisch-kritische Beurtheilung der einzelnen Lehren stattzufinden hat. Wie jede Geschichte, so ist auch die der Philosophie eine kritische Wissenschaft: sie hat nicht nur zu berichten und zu erklären, sondern auch zu beurtheilen, was in der historischen Bewegung, wenn sie erkannt und begriffen ist, als Fortschritt, als Ertrag zu gelten hat. Es giebt keine Geschichte ohne diesen Gesichtspunkt der Beurtheilung, und das Zeugniss der Reife für den Historiker ist, dass er sich dieses seines Gesichtspunktes der Kritik klar bewusst ist; denn wo dies nicht der Fall ist, da verfährt er in der Auswahl seines Berichts und in der Charakterisirung des Einzelnen nur instinctiv und ohne klare Norm [2]).

Dabei versteht es sich von sich selbst, dass dieser Massstab der Beurtheilung nicht eine Privatansicht des Historikers, auch nicht seine philosophische Ueberzeugung sein darf; wenigstens raubt die Anwendung einer solchen der danach geübten Kritik den Werth wissenschaftlicher Allgemeingiltigkeit. Wer sich dem Glauben hingiebt, die alleinige philosophische

1) Als ein gutes Lehrbuch ist zu empfehlen A. WEBER Histoire de la philosophie européenne, 5. Aufl., Paris 1891. — 2) Dies gilt für jedes Gebiet der Geschichte, für die der Politik und der Litteratur gerade so wie für die der Philosophie.

Wahrheit zu besitzen oder wer von den Gewohnheiten der Specialwissenschaften herkommt, in welchen allerdings ein sicheres Ergebniss die Beurtheilung der Versuche, die dazu geführt haben, sehr einfach macht[1]), der mag wohl in Versuchung sein, alle die vorüberwandelnden Gestalten auf das Prokrustesbett seines Systems zu spannen: wer aber mit offenem historischen Blick die Arbeit des Denkens in der Geschichte betrachtet, den wird respektvolle Scheu zurückhalten, die Heroen der Philosophie wegen ihrer Unkenntniss der Weisheit eines Epigonen abzukanzeln[2]).

Dem äusserlichen Absprechen gegenüber hat die wissenschaftliche Geschichte der Philosophie sich auf den Standpunkt der **immanenten Kritik** zu stellen, und deren Principien sind zwei: die **formal logische Consequenz** und die **intellectuelle Fruchtbarkeit**.

Das Denken eines jeden Philosophen ist an den Vorstellungszustand gebunden, in den er hineinwächst, und unterliegt in seiner Entwicklung der psychologischen Nothwendigkeit: die kritische Untersuchung hat festzustellen, wie weit es ihm möglich geworden ist, die verschiedenen Elemente seines Denkens in Uebereinstimmung mit einander zu bringen. Der Widerspruch tritt in der intellectuellen Wirklichkeit fast nie direct so auf, dass ausdrücklich dasselbe behauptet und auch verneint würde, sondern stets so, dass verschiedene Behauptungen aufgestellt werden, die erst vermöge ihrer logischen Consequenzen auf directen Widerspruch und sachliche Unvereinbarkeit führen. Die Aufdeckung dieser Unzulänglichkeiten ist die formale Kritik; sie fällt häufig mit der pragmatischen Erklärung zusammen, weil diese Kritik schon in der Geschichte selbst von den Nachfolgern vollzogen worden ist und deren Probleme bestimmt hat.

Doch genügt dieser Gesichtspunkt nicht allein: er trifft als rein formal alle Ansichten, die hinsichtlich eines Philosophen bezeugt sind, ausnahmslos, aber er giebt kein Kriterium der Entscheidung darüber, worin die philosophische Bedeutung einer Lehre sachlich besteht: denn es zeigt sich vielfach, dass die Wirkung der Philosophie gerade in Begriffen sich vollzogen hat, die durchaus nicht als in sich fertig und widerspruchslos gelten dürfen, während eine Menge einzelner Behauptungen, die zu beanstanden kein Anlass ist, für die geschichtliche Betrachtung unbeachtet in der Ecke bleiben müssen. Grosse Irrthümer sind in der Geschichte der Philosophie wichtiger als kleine Wahrheiten.

Denn darauf kommt es vor Allem an, was einen Beitrag geliefert hat zur Ausbildung der menschlichen Weltanschauung und Lebensbeurtheilung; diejenigen Begriffsbildungen sind der Gegenstand der Geschichte der Philosophie, welche als Auffassungsformen und Urtheilsnormen sich dauernd lebendig erhalten haben und in denen damit die bleibende innere Structur des menschlichen Geistes zu klarer Erkenntniss gekommen ist.

Dies ist denn auch der Massstab, nach dem allein entschieden werden kann, welche unter den oft sehr verschiedenartige Dinge betreffenden Lehren der Philosophen als die eigentlich philosophischen anzusehen sind, und welche andrerseits aus der Geschichte der Philosophie auszuscheiden sind. Die Quellenforschung freilich hat die Pflicht, alle Lehren der Philosophen sorgfältig und vollständig zu sammeln, und damit das ganze Material für die pragmatische, culturhistorische und psychologische Erklärung zu geben: aber der Zweck dieser mühsamen Arbeit ist doch nur der, dass schliesslich das philosophisch Gleichgiltige als solches erkannt und dieser Ballast über Bord geworfen werde.

Insbesondere ist dieser Gesichtspunkt der wesentlich bestimmende für Auswahl und Darstellung in einem **Lehrbuch**, welches nicht die Forschung selbst geben, sondern ihre Ergebnisse zusammenfassen soll.

§ 3. Eintheilung der Philosophie und ihrer Geschichte.

Es kann hier nicht die Absicht sein, eine systematische Eintheilung der Philosophie vorzutragen, denn eine solche würde doch in keinem Falle historische Allgemeingiltigkeit besitzen können. Die Verschiedenheiten, welche in der Be-

---

1) Als Beispiel möge darauf hingewiesen werden, dass der verdiente Verfasser einer ausgezeichneten Geschichte der Principien der Mechanik, Ed. Dühring, in seiner „Kritischen Geschichte der Philosophie" (3. Aufl., Berlin 1878) die ganze Willkür einer einseitigen Beurtheilung entfaltet hat. Aehnliches gilt von der confessionellen Kritik, welche A. Stöckl, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie (2 Bde., 3 Aufl., Mainz 1889) in typischer Weise ausübt. — 2) Es kann nicht genug gegen die knabenhafte Ueberhebung protestirt werden, mit der es eine Zeit lang in Deutschland Mode war, von den „Errungenschaften der Jetztzeit" her auf die grossen Männer der griechischen und der deutschen Philosophie herabzulächeln oder zu schimpfen; es war meist der Hochmuth der Unwissenheit, welche keine Ahnung davon hatte, dass sie zuletzt doch nur von den Gedanken derjenigen lebte, die sie schalt und höhnte.

stimmung des Begriffs, der Aufgabe und der Gegenstände der Philosophie im Laufe der geschichtlichen Entwicklung obwalten, ziehen einen Wechsel auch der Eintheilungen so nothwendig und selbstverständlich nach sich, dass dies keiner besonderen Erläuterungen bedarf. Die älteste Philosophie kannte überhaupt noch keine Gliederung. Dem späteren Alterthum war eine Eintheilung der Philosophie in Logik, Physik und Ethik geläufig. Im Mittelalter und noch mehr in der neueren Zeit werden vielfach die beiden ersten als theoretische Philosophie zusammengefasst und der praktischen gegenübergestellt. Seit KANT beginnt sich eine neue Dreitheilung in logische, ethische und ästhetische Philosophie durchzusetzen. Doch hangen diese verschiedenen Eintheilungen viel zu sehr von dem sachlichen Gange der Philosophie selbst ab, als dass es sich verlohnte, die hier im Einzelnen aufzuzählen.

Dagegen empfiehlt es sich, der historischen Darstellung wenigstens eine Uebersicht über den gesammten Umfang derjenigen Probleme voranzuschicken, welche überhaupt, wenn auch in noch so verschiedenem Masse und verschiedener Werthung, Gegenstand der Philosophie gewesen sind, — eine Uebersicht also, für welche keine systematische Geltung in Anspruch genommen wird, sondern nur der Zweck vorläufiger Orientirung massgebend ist.

1. Theoretische Probleme nennen wir alle diejenigen, welche sich theils auf die Erkenntniss der Wirklichkeit, theils auf die Untersuchung des Erkennens selbst beziehen. In der Erkenntniss der Wirklichkeit aber werden die allgemeinen Fragen, welche die Gesammtheit des Wirklichen betreffen, von denjenigen unterschieden, die nur einzelne Gebiete der Wirklichkeit angehen. Mit den ersteren, den höchsten Principien der Welterklärung und der auf ihnen beruhenden allgemeinen Weltansicht beschäftigt sich die Metaphysik, von Aristoteles erste, d. h. grundlegende Wissenschaft genannt, und mit dem jetzt üblichen Namen nur wegen der Stellung bezeichnet, welche sie in der antiken Sammlung der aristotelischen Werke „nach der Physik“ einnahm. Vermöge seiner monotheistischen Weltanschauung nannte Aristoteles diesen Wissenszweig auch Theologie. Spätere haben die rationale oder natürliche Theologie auch als Zweig der Metaphysik behandelt.

Die besonderen Gebiete der Wirklichkeit sind die Natur und die Geschichte. In der ersteren sind äussere und innere Natur zu unterscheiden: die Probleme, welche die äussere Natur der Erkenntniss darbietet, bezeichnet man als kosmologische oder speziell als naturphilosophische, auch wohl als physische. Die Erforschung der inneren Natur, d. h. des Bewusstseins und seiner Zustände und Thätigkeiten ist Sache der Psychologie. Die philosophische Betrachtung der Geschichte bleibt im Rahmen der theoretischen Philosophie nur, wenn sie sich auf Erforschung der im historischen Leben der Völker obwaltenden Gesetze beschränkt: da aber die Geschichte das Reich zweckmässiger Handlungen der Menschen ist, so fallen die Fragen der Geschichtsphilosophie, sofern sie den Gesammtzweck der historischen Bewegung und seine Erfüllung zu ihrem Gegenstande machen will, unter die praktischen Probleme.

Die auf die Erkenntniss selbst gerichtete Untersuchung wird (im allgemeinen Sinne des Wortes) Logik, auch wohl Noëtik genannt. Beschäftigt sie sich mit der Art, wie das Wissen thatsächlich zu Stande kommt, so fällt

diese psychogenetische Betrachtung in den Bereich der Psychologie. Stellt man dagegen die Normen auf, nach denen der Wahrheitswerth der Vorstellungen beurtheilt werden soll, so nennt man diese die logischen Gesetze und bezeichnet die darauf gerichtete Untersuchung als Logik im engeren Sinne. Als angewandte Logik erscheint die Methodologie, welche die Vorschriften für die planmässige Einrichtung der wissenschaftlichen Thätigkeit mit Rücksicht auf die verschiedenen Erkenntnisszwecke entwickelt. Die Probleme endlich, welche sich aus den Fragen über die Tragweite und die Grenze der menschlichen Erkenntniss und ihr Verhältniss zu der ihren Gegenstand bildenden Wirklichkeit erheben, machen die Aufgaben der Erkenntnisstheorie aus.

H. Siebeck, Geschichte der Psychologie, 1. Bd. in zwei Abtheilungen (Gotha 1880—84), unvollendet, bis in die Scholastik hineinreichend.

K. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande, 4. Bde. (Leipz.) 1855—1870, nur bis zur Renaissance fortgeführt.

Fr. Harms, Die Philosophie in ihrer Geschichte, I. Psychologie, II. Logik (Berlin 1877 u. 81).

2. Praktische Probleme heissen im Allgemeinen diejenigen, welche aus der Untersuchung der zweckbestimmten Thätigkeit des Menschen erwachsen. Auch hier ist eine psychogenetische Behandlung möglich, welche Sache der Psychologie bezw. der Ethnographie ist. Dagegen ist diejenige Disciplin, welche das Handeln des Menschen unter dem Gesichtspunkte der sittlichen Normbestimmung betrachtet, die Ethik oder Moralphilosophie. Dabei pflegt man unter Moral im engeren Sinne die Aufstellung und Begründung der sittlichen Vorschriften zu verstehen. Da sich aber alles sittliche Handeln auf die Gemeinschaft bezieht, so schliesst sich an die Moral die Philosophie der Gesellschaft (für welche sich der unglückliche Name Sociologie auf die Dauer doch durchzusetzen scheint) und die Rechtsphilosophie. Insofern weiterhin das Ideal menschlicher Gemeinschaft den letzten Sinn der Geschichte ausmacht, erscheint, wie oben erwähnt, auch die Geschichtsphilosophie in diesem Zusammenhange.

Zu den praktischen Problemen im weitesten Sinne des Wortes gehören endlich auch diejenigen, welche sich auf die Kunst und die Religion beziehen. Für die philosophische Untersuchung über das Wesen des Schönen und der Kunst ist seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts der Name Aesthetik eingeführt: wenn die Philosophie sich das religiöse Leben nicht in dem Sinne zum Vorwurf nimmt, dass sie selbst eine Lehre vom Wesen der Gottheit geben will, sondern in dem Sinne einer Untersuchung über das religiöse Verhalten des Menschen, so bezeichnet man diese Disciplin als Religionsphilosophie.

Fr. Schleiermacher, Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre (Ges. W. III Bd. I, Berlin 1834). L. v. Henning, Die Principien der Ethik in historischer Entwicklung (Berlin 1825). Fr. v. Raumer, Die geschichtliche Entwicklung der Begriffe von Staat, Recht und Politik (Leipz., 3. Aufl. 1861). E. Feuerlein, Die philos. Sittenlehre in ihren geschichtlichen Hauptformen. 2 Bde. (Tübingen 1857—59). P. Janet, Histoire de la philosophie morale et politique (Paris 1858). W. Whewell, History of moral science (Edinburg 1863). H. Sidgwick, The methods of ethics (London 1879). Th. Ziegler, Geschichte der Ethik, 2 Bde. (der dritte steht noch aus; Strassburg 1881—86). K. Köstlin, Geschichte der Ethik (I. Bd. 1. Abt.; unvollendet. Tübingen 1887).

R. Zimmermann, Geschichte der Aesthetik (Wien 1858). — M. Schasler, Kritische Geschichte der Aesthetik (Berlin 1871).

J. Berger, Geschichte der Religionsphilosophie (Berlin 1800). — B. Pünjer, Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation. 2 Bde. (Braunschweig 1880—83).

Die Eintheilung der Geschichte der Philosophie pflegt sich an die für die politische Geschichte übliche derart anzuschliessen, dass drei grosse Perioden, antike, mittelalterliche und neuere Philosophie, unterschieden werden. Doch liegen die Einschnitte, welche auf diese Weise gemacht werden, für die Geschichte der Philosophie nicht so günstig, wie vielleicht für die politische. Einerseits müssen noch andere, dem Wesen der Entwicklung nach ebenso wichtige Gliederungen gemacht werden, andrerseits beansprucht die Uebergangszeit zwischen Mittelalter und Neuzeit eine Verschiebung der Eintheilung nach beiden Seiten.

In Folge dessen wird hier die gesammte Geschichte der Philosophie in einer durch die Darstellung selbst im Einzelnen näher zu erläuternden und zu begründenden Weise nach folgender Eintheilung behandelt werden:

1. Die Philosophie der Griechen: von den Anfängen des wissenschaftlichen Denkens bis zum Tode des ARISTOTELES, etwa 600 bis 322 v. Chr.

2. Die hellenistisch-römische Philosophie: vom Tode des ARISTOTELES bis zu den Ausgängen des Neuplatonismus, 322 v. Chr. bis etwa 500 n. Chr.

3. Die mittelalterliche Philosophie: von AUGUSTINUS bis NICOLAUS CUSANUS: vom 5. bis zum 15. Jahrhundert.

4. Die Philosophie der Renaissance: vom 15. bis 17. Jahrhundert.

5. Die Philosophie der Aufklärung: von LOCKE bis zum Tode LESSING's, 1689—1781.

6. Die deutsche Philosophie: von KANT bis HEGEL und HERBART, 1781—1820.

7. Die Philosophie des 19. Jahrhunderts.

I. Theil.

Die Philosophie der Griechen.

Chr. A. Brandis, Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie, 3 Thl. in 6 Bänden, Berlin 1835—66.

Ders., Geschichte der Entwickelungen der griechischen Philosophie und ihrer Nachwirkungen im römischen Reiche, 2 Abth., Berlin 1862—66.

Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen, 3 Thl. in 5 Bänden, 1. Bd. in 5, 2. Bd. in 4, 3.—5. Bd. in 3 Aufl., Leipzig 1879—93.

A. Schwegler, Geschichte der griechischen Philosophie, herausg. von K. Köstlin, 3. Aufl., Freiburg i. Br. 1882.

L. Strümpell, Die Geschichte der griechischen Philosophie, 2. Abth., Leipzig 1854—61.

W. Windelband, Geschichte der alten Philosophie, 2. Aufl., München 1894.

Th. Gompertz, Griechische Denker (Erster Band Wien 1897).

Ritter et Preller, Historia philosophiae graeco-romanae (graecae), in 7. Aufl. herausgegeben von Schultess und Wellmann (Gotha 1886—88), eine vorzügliche Zusammenstellung der wichtigsten Quellen.

Wenn man unter Wissenschaft die selbständige und selbstbewusste Erkenntnissarbeit versteht, welche das Wissen um seiner selbst willen methodisch sucht, so kann von einer solchen — abgesehen von einigen erst der neueren Kenntniss sich erschliessenden Ansätzen bei den Völkern des Orients, insbesondere den Chinesen und Indern[1]) — erst bei den Griechen und bei diesen etwa seit dem Anfange des 6. Jahrhunderts v. Chr. G. gesprochen werden. Zwar fehlte es den grossen Culturvölkern des früheren Alterthums weder an einer Fülle einzelner Kenntnisse, noch an allgemeinen Anschauungen des Universums; aber wie jene an der Hand der praktischen Bedürfnisse gewonnen und diese aus der mythischen Phantasie erwachsen waren, so blieben sie unter der Herrschaft theils der täglichen Noth theils der religiösen Dichtung, und bei der eigenthümlichen Gebundenheit des orientalischen Geistes fehlte ihnen zu fruchtbarer und selbständiger Entwicklung die Initiative der Individuen.

Auch bei den Griechen lagen die Verhältnisse ähnlich, bis um die erwähnte Zeit der mächtige Aufschwung des nationalen Lebens die geistigen Kräfte dieses

---

1) Selbst wenn man zugiebt, dass die Anfänge der Moralphilosophie bei den Chinesen sich über das Moralisiren und besonders diejenigen der Logik bei den Indern sich über gelegentliche Reflexionen zu wissenschaftlicher Begriffsbildung erheben — worüber hier nicht abgesprochen werden soll —, so bleiben diese doch dem in sich einheitlichen und geschlossenen Verlaufe der europäischen Philosophie so fern, dass ein Lehrbuch keine Veranlassung hat, darauf einzugehen. Die Litteratur ist bei Ueberweg I, § 6 zusammengestellt. Wie früher Windischmann (Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte, Bonn 1827—34), so hat neuerdings P. Deussen (Allgemeine Geschichte der Philosophie I 1, Leipzig 1894) einen programmatischen Anfang gemacht, in die Gesammtgeschichte der Philosophie diese ihre orientalische Vorzeit einzubeziehen.

begabtesten aller Völker entfesselte. Mehr noch als die Verfeinerung und Vergeistigung des Lebens, welche der aus dem Handel erwachsende Reichthum mit sich führte, erwies sich dabei die demokratische Entwicklung der Verfassungen günstig, wodurch in leidenschaftlichen Parteikämpfen die Selbständigkeit individueller Meinungen und Urtheile herangezogen und die Bedeutung der Persönlichkeit entwickelt wurde. Je mehr die üppige Entfaltung des Individualismus die alten Bande des Gesammtbewusstseins, des Glaubens und der Sitte lockerte und die junge Cultur Griechenlands mit der Gefahr der Anarchie bedrohte, um so mehr trat an die einzelnen, durch Lebensstellung, Einsicht und Charakter hervorragenden Männer die Pflicht heran, in eigener Besinnung das verloren gehende Mass wieder zu gewinnen: diese ethische Reflexion fand in den lyrischen und gnomischen Dichtern, besonders aber in den sog. sieben Weisen[1]) ihre Vertreter. Auch konnte es nicht ausbleiben, dass eine ähnliche Bewegung sich verselbständigender Individualmeinungen auf das schon vorher so vielgestaltige religiöse Leben übergriff, in welchem der Gegensatz der alten Mysterienculte und der ästhetischen Nationalmythologie so vielfache Anregungen zu besonderen Gestaltungen gab[2]). Schon in der kosmogonischen Dichtung[3]) wagte sich die individuelle Phantasie des Dichters an eine eigene Ausmalung des Mythenhimmels, das Zeitalter der sieben Weisen begann seine ethischen Ideale in die Götterbilder der homerischen Dichtung hinein zu deuten, und mit der sittlich-religiösen Reformation, welche Pythagoras versuchte, trat in der äusseren Form einer Rückkehr zu der alten Strenge des Lebens doch der neue Inhalt, welchen es gewonnen hatte, um so deutlicher hervor.

Aus so gährenden Zuständen ist die Wissenschaft der Griechen geboren worden, der sie den Namen der Philosophie gaben. Das selbständige Nachdenken der Individuen dehnte sich von den Fragen des praktischen Lebens, unterstützt durch die Wogungen der religiösen Phantasie, auf die Erkenntniss der Natur aus und gewann erst in ihr jene Freiheit von äusseren Zwecken, jene Beschränkung des Wissens in sich selbst, welche das Wesen der Wissenschaft ausmacht.

Alle diese Vorgänge aber spielten sich hauptsächlich in den peripherischen Theilen des griechischen Culturlebens, den Colonien, ab, welche dem sog. Mutterlande in der geistigen, wie in der materiellen Entwicklung voraus waren. In Jonien, in Grossgriechenland, in Thrakien standen die Wiegen der Wissenschaft. Erst nachdem in den Perserkriegen Athen mit der politischen auch die geistige Hegemonie übernommen hatte, die es so viel länger bewahren sollte als jene, da zog (zur Zeit der Sophisten) der allen Musen geweihte Boden Attikas auch die Wissenschaft an sich, die sich hier in der Lehre und Schule des Aristoteles vollendete.

1) Die „sieben Weisen“, unter denen am meisten Thales, Bias, Pittakos und Solon genannt werden, während über die anderen die Tradition nicht einig ist, dürfen, Thales ausgenommen, noch nicht als Vertreter der Wissenschaft angesehen werden: Diog. Laert. I, 40; Platon, Protag. 343. — 2) Die reichen Anregungen, welche in der Folgezeit aus den Umgestaltungen des religiösen Vorstellungslebens für die Philosophie erwuchsen, hat Erwin Rohde (Psyche, 2. Aufl. 1897) in feinsinnigster Weise dargestellt. — 3) Als der bedeutendste dieser kosmogonischen Dichter ist Pherekydes von Syros anzusehen, der bereits zur Zeit der ersten Philosophen in Prosa schrieb: doch ist auch seine Vorstellungsweise noch durchweg mythisch, nicht wissenschaftlich. Seine Fragmente hat Sturz (Leipzig 1834) gesammelt.

Die Art und Weise, wie sich das Nachdenken zuerst an zweckfreier Betrachtung der Natur zu wissenschaftlicher Begriffsbildung erhob, brachte es mit sich, dass die griechische Wissenschaft die ganze Frische jugendlicher Erkenntnissfreudigkeit zunächst den Problemen der Naturforschung zuwandte und dabei begriffliche Grundformen für die Auffassung der äusseren Welt ausprägte. Es bedurfte erst theils der nachkommenden Reflexion auf das damit Geleistete und nicht Geleistete, theils der gebieterischen Anforderungen, welche das öffentliche Leben an die zum socialen Factor herangereifte Wissenschaft stellte, um den Blick der Philosophie nach innen zu wenden und das menschliche Thun zu ihrem Gegenstande zu machen. Konnte damit zeitweilig der reine Forschungstrieb der Anfänge gehemmt erscheinen, so entfaltete er sich, nachdem es erst zu positiven Erkenntnissen auch auf dem Gebiete menschlicher Innerlichkeit gekommen war, um so lebhafter und führte nun zu den grossen Systembildungen, mit denen die rein griechische Philosophie abschloss.

Deshalb theilt sich die Philosophie der Griechen in drei Perioden: eine kosmologische, welche von etwa 600 bis etwa 450 reicht, — eine anthropologische, welche etwa die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts (450—400) ausfüllt, — und eine systematische, welche die Entwicklung der drei grossen Systeme der griechischen Wissenschaft, derjenigen von Demokrit, Platon und Aristoteles enthält (400—322).

Die Philosophie der Griechen bildet den theoretisch instructivsten Theil der gesammten Geschichte der Philosophie, nicht nur deshalb weil die in ihr erzeugten Grundbegriffe bleibende Grundlagen aller ferneren Entwicklung des Denkens geworden sind und zu bleiben versprechen, sondern auch deshalb weil in ihr gegenüber der noch verhältnissmässig sehr geringen Menge des Kenntnissmaterials die formalen Voraussetzungen, welche in den Postulaten der denkenden Vernunft selbst enthalten sind, zur scharfen Formulirung gelangen. Darin besitzt die griechische Philosophie ihren typischen Wert und ihre didaktische Bedeutung.

Diese Vorzüge treten schon in der Durchsichtigkeit und Einfachheit der Gesammtentwicklung hervor, welche den forschenden Geist zuerst nach aussen gezogen, dann auf sich selbst zurückgeworfen und erst von hier aus zu tieferer Erfassung der gesammten Wirklichkeit zurückkehrend erscheinen lässt[1]).

1. Kapitel. Die kosmologische Periode.

S. A. Byk, Die vorsokratische Philosophie der Griechen in ihrer organischen Gliederung, 2. Thl., Leipzig 1875—77.

P. Tannery, Pour l'histoire de la science hellène (Paris 1887).

Den nächsten Hintergrund für die Anfänge der griechischen Philosophie haben die kosmogonischen Dichtungen gebildet, welche die Vorgeschichte des gegebenen Weltzustandes in mythischer Einkleidung vortragen wollten und dabei die herrschenden Vorstellungen über die stetigen Wandlungen der Dinge in der Form von Erzählungen der Weltentstehung zur Geltung brachten. Je freier

---

1) Ueber diesen Gang der allgemeinen Entwicklung der griechischen Philosophie besteht daher kaum irgend eine Controverse, wenn auch die verschiedenen Darstellungen die Periodeneinschnitte an verschiedene Stellen verlegt haben. Ob man mit Sokrates eine neue Periode beginnen lassen will oder ihn mit den Sophisten zusammen in diejenige der griechischen Aufklärung einstellt, hängt schliesslich nur daran, ob man für die Eintheilung das (negative oder positive) Resultat oder die Gegenstände des Philosophirens für massgebend ansehen will. Dass aber Demokrit unter allen Umständen aus den „Vorsokratikern" ausgeschieden und der grossen systematischen Zeit der griechischen Philosophie zugerechnet werden muss, hat Verf. in seiner Uebersicht über die „Geschichte der alten Philosophie" Kap. 5 begründet, und die Einwürfe, welche diese Neuerung erfahren hat, waren nicht geeignet, ihn daran irre zu machen.

sich dabei die individuellen Ansichten entwickelten, um so mehr trat zu Gunsten der Betonung dieser bleibenden Verhältnisse das zeitliche Moment des Mythos zurück, und es schälte sich schliesslich die Frage heraus, was denn nun der allen zeitlichen Wechsel überdauernde Urgrund der Dinge sei und wie er sich in diese einzelnen Dinge verwandle oder sie in sich zurückverwandle.

An der Lösung dieser Frage hat zunächst die milesische Schule der Naturforschung im 6. Jahrhundert gearbeitet, aus der uns als die drei Hauptvertreter Thales, Anaximander und Anaximenes bekannt sind. Mancherlei offenbar seit lange in der Praxis der seefahrenden Jonier angesammelte Kenntnisse und viele eigene, oft feinsinnige Beobachtungen standen ihnen dabei zu Gebote; auch haben sie sich gewiss an die Erfahrung der orientalischen Völker, insbesondere der Aegypter gehalten, mit denen sie in so nahen Beziehungen standen[1]). Mit jugendlichem Eifer wurden diese Kenntnisse zusammengetragen. Das Hauptinteresse fiel dabei auf die physicalischen Fragen, insbesondere auf die grossen Elementarerscheinungen, für deren Erklärung viele Hypothesen ersonnen wurden, daneben aber hauptsächlich auf geographische und astronomische Probleme, wie die Gestalt der Erde, ihr Verhältniss zum Gestirnhimmel, das Wesen von Sonne, Mond und Planeten und Art wie Ursache ihrer Bewegung. Dagegen finden sich nur schwache Zeichen eines der organischen Welt und dem Menschen zugewendeten Erkenntnisstriebes.

Solcher Art waren die Erfahrungsgegenstände der ersten „Philosophie". Ganz fern stand sie dem ärztlichen Wissen, das sich allerdings nur auf technische Kenntnisse und Kunstfertigkeiten beschränkte und als priesterlich gehütete Geheimlehre in Orden und Schulen, wie denjenigen von Rhodos, Kyrene, Kroton, Kos und Knidos, überliefert wurde. Die antike Medicin, die ausdrücklich eine Kunst, aber keine Wissenschaft sein wollte (Hippokrates), ist erst spät und nur ganz vorübergehend mit der philosophischen Gesammtwissenschaft in Berührung gekommen. (S. unten Kap. 2 und § 17, 6.) Vgl. Häser, Lehrbuch der Geschichte der Medicin I, 2. Aufl., Jena 1875.

Ebenso selbständig gehen neben den Anfängen der antiken Philosophie diejenigen der Mathematik einher. Die Sätze, welche den Milesiern zugeschrieben werden, machen mehr den Eindruck einzeln aufgeraffter Kenntnisse, als eigener Forschungsergebnisse und sind ganz ausser Beziehung zu ihren naturwissenschaftlichen und philosophischen Lehren. Auch in den Kreisen der Pythagoreer sind offenbar die mathematischen Studien zunächst für sich selbst betrieben worden, um dann freilich um so energischer in die Behandlung der allgemeinen Probleme hineingezogen zu werden. Vgl. G. Cantor, Geschichte der Mathematik I (Leipz. 1880).

Die Bemühungen der Milesier, den einheitlichen Weltgrund zu bestimmen, führten aber schon bei Anaximander über die Erfahrung hinaus zur Construction eines metaphysischen Erklärungsbegriffs, des „Unendlichen", und lenkten damit die Wissenschaft von der Untersuchung der Thatsachen auf begriffliche Ueberlegungen ab. Während Xenophanes, der Begründer der eleatischen Schule, die Folgerungen zog, welche sich aus dem philosophischen Begriffe der Welteinheit für das religiöse Bewusstsein ergaben, zersetzte Heraklit im schweren Ringen mit dunklen, religiös gefärbten Anschauungen die Voraussetzung einer bleibenden Substanz und liess nur ein Gesetz des Wechsels als letzten Inhalt der Erkenntniss bestehen. Um so schärfer aber bildete auf der anderen Seite die eleatische Schule in ihrem grossen Vertreter Parme-

1) Den Einfluss des Orients auf die Anfänge der griechischen Philosophie haben Gladisch (Die Religion und die Philosophie in ihrer weltgeschichtlichen Entwicklung, Breslau 1852) und Röth (Geschichte unserer abendländischen Philosophie, 2 Bde., Mannheim 1858 ff.) überschätzt: in den einzelnen Kenntnissen sind sie gewiss nicht zu verkennen; dagegen sind die wissenschaftlichen Begriffe durchaus selbständige Thaten des griechischen Denkens.

nides den Begriff des Seins zu der rücksichtslosen Schroffheit aus, welche in der folgenden Generation der Schule durch Zenon vertheidigt und nur durch Melissos einigermassen abgeschwächt wurde.

Sehr bald aber traten nun eine Reihe von Bestrebungen hervor, welche das durch diese Entfaltung der ersten metaphysischen Gegensätze bei Seite geschobene Interesse der erklärenden Naturwissenschaft von Neuem in den Vordergrund rückten. Sie gingen zu diesem Behufe wieder in umfassenderer Weise auf eine Bereicherung der Kenntnisse aus, wobei sie mehr als vorher Beobachtungen, Fragen und Hypothesen aus dem Bereiche des Organischen und Physiologischen in's Auge fassten, und sie suchten mit ihren erklärenden Theorien zwischen den begrifflichen Gegensätzen von Heraklit und Parmenides zu vermitteln.

Aus diesen Bedürfnissen entstanden gegen die Mitte des 5. Jahrhunderts neben einander und mit mancherlei positiven und polemischen Beziehungen zu einander die Lehren von Empedokles, Anaxagoras und Leukippos, dem Begründer der atomistischen Schule von Abdera. Die Mannigfaltigkeit dieser Theorien und ihre offenkundige Abhängigkeit von einander beweist bei der räumlichen Entfernung, in der die einzelnen Männer und Schulen sich befanden, bereits eine grosse Lebhaftigkeit des Austausches und des litterarischen Betriebes, dessen Bild sich um so reicher gestaltet, je mehr man bedenkt, dass die sichtende Ueberlieferung offenbar nur die Erinnerung an das Bedeutendste aufbewahrt hat und dass jeder der uns bekannt gebliebenen Namen in Wahrheit einen ganzen Kreis wissenschaftlicher Arbeit bedeutet.

Eine eigenthümliche Nebenstellung hatten während der gleichen Zeit die Pythagoreer, welche das durch den Gegensatz von Heraklit und den Eleaten gegebene metaphysische Problem gleichfalls aufnahmen, seine Lösung aber mit Hilfe der Mathematik zu finden hofften, und durch die Zahlenlehre, als deren erster litterarischer Vertreter Philolaos bekannt ist, der weiteren Bewegung des Denkens eine Reihe der wichtigsten Motive hinzufügten. Auch machte sich die ursprüngliche Tendenz ihres Bundes in ihren Lehren dadurch fühlbar, dass sie den Werthbestimmungen schon einen grösseren Einfluss einräumten. Zwar haben sie so wenig, wie die ganze Philosophie dieser Periode, eine wissenschaftliche Behandlung ethischer Fragen versucht, aber die Kosmologie, welche sie auf ihre mit Hilfe der Mathematik bereits sehr weit entwickelten astronomischen Vorstellungen gründeten, ist doch zugleich von ästhetischen und ethischen Motiven durchdrungen.

Aus der milesischen Schule sind uns nur die drei Namen Thales, Anaximander, Anaximenes überliefert. Danach scheint diese Schule in der damaligen Hauptstadt Joniens während des ganzen 6. Jahrhunderts geblüht zu haben und mit der Stadt selbst, welche 494 nach der Schlacht von Lade durch die Perser verwüstet wurde, zu Grunde gegangen zu sein.

Thales, aus altem Handelsgeschlechte, soll die Sonnenfinsterniss 585 vorausgesagt haben und hat die Invasion der Perser in der Mitte des 6. Jahrhunderts überlebt. Vielleicht hatte er Aegypten gesehen; an mathematischen und physicalischen Kenntnissen fehlte es ihm nicht. Schriften von ihm hat schon Aristoteles nicht gekannt.

Anaximandros scheint wenig jünger gewesen zu sein; von seiner Schrift περὶ φύσεως ist nur ein seltsames Bruchstück erhalten. Vgl. Neuhäuser (Bonn 1883). — Büsgen, Ueber das ἄπειρον des A. (Wiesbaden 1867).

Die Lebenszeit des Anaximenes ist schwierig zu bestimmen, sie fällt wahrscheinlich etwa 560—500. Auch aus seiner Schrift περὶ φύσεως ist fast nichts erhalten.

Die spärlichen Nachrichten über die Theorien der Milesier verdanken wir ausser Aristoteles (im Anfang der Metaphysik) hauptsächlich dem Commentar des Simplikios. Vgl.

H. RITTER, Geschichte der jonischen Philosophie, Berlin 1821. — R. SEYDEL, Der Fortschritt der Metaphysik unter den ältesten jonischen Philosophen, Leipzig 1861.

An die Spitze der eleatischen Schule pflegt Xenophanes gesetzt zu werden, der jedenfalls an ihrer Begründung betheiligt war. Geboren um 570 in Kolophon, floh er 546 bei der persischen Eroberung Joniens und fand als wandernder Rhapsode seinen Unterhalt und zuletzt in dem von flüchtigen Joniern gegründeten Elea eine bleibende Stätte. Er ist nach 480 gestorben. Die Fragmente seiner theils gnomischen, theils philosophischen Dichtungen hat KARSTEN (Amsterdam 1835) gesammelt. Ueber ihn FR. KERN (Naumburg 1864, Oldenburg 1867, Danzig 1871, Stettin 1874 und 77). — J. FREUDENTHAL (Breslau 1886).

Parmenides (etwa 515 geb.), ein Eleat aus vornehmer Familie, bedeutende, auch politisch wirksame Persönlichkeit, dem Pythagoreerbunde nicht fernstehend, schrieb um 470. Die Fragmente seines Lehrgedichts haben PEYRON (Leipzig 1810) und H. STEIN (Leipzig 1864) gesammelt.

Zenon's (etwa 490–430) verlorene Schrift war, vermuthlich die erste, in Kapitel eingetheilt und dialektisch geordnet. Auch er stammte aus Elea.

Melissos war der samische Feldherr, der 442 über die Athener siegte. Ueber seinen persönlichen Zusammenhang mit der elatischen Schule ist nichts bekannt. A. PABST, De M. fragmentis (Bonn 1889).

Die geringen Schriftfragmente der Eleaten werden durch Berichte des Aristoteles, Simplikios u. A. einigermassen ergänzt. Die sehr vorsichtig zu benutzende pseudoaristotelische Schrift De Xenophane Zenone Gorgia (Arist. Berl. Ausg. 974 ff.) berichtet im ersten Kapitel vermuthlich über Melissos, im zweiten aus sehr durch einander gewürfelten Quellen über Zenon, im dritten über Gorgias.

Herakleitos von Ephesos, „der Dunkle", etwa 536—470, gab die hohe Stellung, welche er seiner Geburt verdankte, aus Widerwillen gegen die immer mehr zur Herrschaft gelangende Demokratie auf und schrieb in vornehmer Zurückgezogenheit und grollender Musse während des letzten Jahrzehnts seines Lebens eine Schrift, deren Verständniss schon die Alten für schwierig erklärten und von der uns nur Bruchstücke von oft sehr grosser Vieldeutigkeit erhalten sind. Gesammelt und gesichtet von P. SCHUSTER (Leipzig 1873) und J. BYWATER (Oxford 1877). Er ist wie es scheint der erste, der von der wissenschaftlichen Einsicht aus das öffentliche Leben zu reformiren und die Gefahren der Anarchie zu bekämpfen unternahm: selbst eine herbe, strenge Persönlichkeit predigte er das Gesetz der Ordnung, das wie in der Natur so auch im Menschenleben herrschen solle. — Vgl. FR. SCHLEIERMACHER (Ges. W. III. Abth. Bd. 2, S. 1—146). — J. BERNAYS (Ges. Abhandlungen Bd. I, 1885). — F. LASSALLE (2 Bde., Berlin 1858). — E. PFLEIDERER (Berlin 1886).

Der erste Dorier in der Geschichte der Philosophie ist Empedokles von Agrigent, etwa 490–430, als Staatsmann, Arzt und Wunderthäter eine priesterlich und seherhaft angesehene Persönlichkeit, auch wohl nicht ohne Beziehungen zu der sicilischen Rednerschule, aus der die Namen Korax und Tisias bekannt sind, hat ausser seinen Katharmen ein Lehrgedicht hinterlassen, dessen Fragmente von STURZ (Leipzig 1805), KARSTEN (Amsterdam 1838) und STEIN (Bonn 1852) herausgegeben wurden.

Anaxagoras aus Klazomenae (500 bis nach 430) ist gegen die Mitte des 5. Jahrhunderts in Athen ansässig geworden, wo er mit Perikles befreundet wurde. Im Jahre 434 musste er, der Asebie angeklagt, die Stadt verlassen und gründete eine Schule in Lampsakos. Seine wissenschaftlichen Beschäftigungen waren wesentlich der Astronomie zugewandt: mit Vernachlässigung irdischer Interessen soll er den Himmel für sein Vaterland und die Betrachtung der Gestirne für seine Lebensaufgabe erklärt haben. Von seinen Schülern werden Metrodoros und Archelaos genannt. Die Fragmente seiner Schrift περὶ φύσεως haben SCHAUBACH (Leipzig 1827) und SCHORN (Bonn 1829) gesammelt. Vgl. BREIER (Berlin 1840), ZÉVORT (Paris 1843).

Von der Persönlichkeit des Leukippos ist so wenig bekannt, dass schon im Alterthum selbst seine Existenz bezweifelt wurde. Die grosse Ausführung der atomistischen Lehre durch Demokrit (s. cap. III) hatte ihren Urheber völlig verdunkelt. Doch sind die Spuren des Atomismus in der gesammten Gedankenbildung nach Parmenides sicher zu erkennen. Leukippos, in Abdera, wenn nicht geboren, so doch als Haupt der Schule thätig, aus der später Protagoras und Demokrit hervorgingen, muss ein, vielleicht sogar etwas älterer Zeitgenosse von Empedokles und Anaxagoras gewesen sein. Ob er etwas geschrieben hat, bleibt unsicher. Vgl. DIELS, Verh. der Stett. Philol.-Vers. 1886. — A. BRIEGER, Die Urbewegung der Atome (Halle 1884). — H. LIEPMANN, Die Mechanik der leucipp-demokritischen Atome (Leipzig 1885).

Der pythagoreische Bund ist gegen Ende des 6. Jahrhunderts zuerst in den Städten Grossgriechenlands als eine religiös-politische Genossenschaft hervorgetreten. Sein Gründer war Pythagoras aus Samos, der, etwa 580 geboren, nach langen Reisen, die ihn vermuthlich auch nach Aegypten führten, die aristokratische Stadt Kroton zum Ausgangs-

punkte eines Reformationsversuchs machte, welcher eine Läuterung des sittlichen und religiösen Lebens zum Ziele hatte. Von den inneren Verhältnissen des Bundes sind wir erst durch späte Erzählungen (Jamblichus, De vita Pythagorica und Porphyrius, De vita Pythagorae, herausgegeben von KIESLING, Leipzig 1815—1819) unterrichtet, deren Glaubwürdigkeit bedenklich ist: sicher aber scheint zu sein, dass schon der alte Bund seinen Mitgliedern bestimmte Verpflichtungen auch für das Privatleben auferlegte und eine gemeinsame Beschäftigung mit geistigen Dingen, insbesondere mit Musik und Mathematik einführte. Die äusseren Verhältnisse des Bundes gestalteten sich in Folge seiner politischen Stellung (worüber B. KRISCHE, Göttingen 1830) zwar Anfangs sehr günstig, indem nach Eroberung des demokratischen Sybaris 509, Kroton eine Art hegemonischer Bedeutung in Grossgriechenland gewann; mit der Zeit aber zogen die Pythagoreer in den leidenschaftlichen Parteikämpfen dieser Städte den Kürzeren und erlitten mehrfach heftige Verfolgungen, die den Bund während des 4. Jahrhunderts schliesslich zersprengten.

Auf Pythagoras selbst, der etwa 500 starb, sind philosophische Lehren nicht zurückzuführen, so sehr auch spätere Mythenbildung ihn zum Ideal aller hellenischen Weisheit zu machen suchte (E. ZELLER in Vortr. u. Abhandl. I, Leipzig 1865). Platon und Aristoteles wissen nur von einer Philosophie der Pythagoreer. Als ihr Hauptvertreter erscheint Philolaos, der etwas jünger als Empedokles und Anaxagoras gewesen zu sein scheint: über seine Lebensumstände ist fast nichts bekannt; auch die Fragmente seiner Schrift (ges. von BOECKH, Berlin 1819, vgl. C. SCHAARSCHMIDT, Bonn 1864) unterliegen vielfachen Zweifeln.

Von sonstigen Anhängern des Bundes sind nur die Namen bekannt; die spätesten Vertreter geriethen in ein so nahes Verhältniss zur platonischen Akademie, dass sie in philosophischer Hinsicht fast ganz darin aufgingen. Unter ihnen ist Archytas von Tarent, der bekannte Gelehrte und Staatsmann, zu nennen. Ueber dessen ebenfalls sehr zweifelhafte Fragmente vgl. G. HARTENSTEIN (Leipzig 1833), FR. PETERSEN (Zeitschr. f. Alterthumsk. 1836), O. GRUPPE (Berlin 1840), FR. BECKMANN (Berlin 1844).

Die Nachrichten über die Lehre der Pythagoreer sind, zumal in den spätern Berichten, durch so viel fremde Zusätze getrübt, dass vielleicht an keinem Punkte der antiken Philosophie die Feststellung des Thatsächlichen so vielen Schwierigkeiten begegnet wie hier. Selbst wenn man jedoch das Zuverlässigste (Aristoteles und seine best unterrichteten Erklärer, besonders Simplikios) herausschält, so bleiben, namentlich im Einzelnen, viele dunkle Punkte und widerspruchsvolle Angaben übrig. Der Grund davon liegt vermuthlich darin, dass in der zeitweilig sehr ausgebreiteten Schule verschiedene Richtungen neben einander herliefen, und dass in diesen der allgemeine Grundgedanke, dessen Urheberschaft bei Philolaos zu suchen sein dürfte, verschiedene Ausführung fand. Es wäre verdienstvoll, eine solche Sonderung zu versuchen.

H. RITTER, Geschichte der pythagoreischen Philosophie, Hamburg 1826. — ROTHENBÜCHER, Das System der Pythagoreer nach Aristoteles, Berlin 1867. — E. CHAIGNET, Pythagore et la philosophie pythagoricienne, 2 Bde., Paris 1873.

§ 4. Die Begriffe des Seins.

Die Thatsache der Verwandlung der Erfahrungsdinge in einander ist der Stachel für die ersten philosophischen Ueberlegungen gewesen, und die Verwunderung[1]) darüber musste in der That einem Volke von der Beweglichkeit und der vielseitigen Naturerfahrung der Jonier früh aufsteigen. Die jonische Philosophie hat dieser Thatsache, der das Grundmotiv ihres Nachdenkens entsprang, den lebhaftesten Ausdruck gegeben in Heraklit, der nicht müde geworden zu sein scheint[2]), für diese Unbeständigkeit ausnahmslos aller Dinge und namentlich für das Umschlagen der Gegensätze in einander die zugespitztesten Formulirungen zu suchen. Wo aber der Mythos dieser Anschauung das Gewand eines fabulirenden Berichtes über die Weltbildung gab, da fragte die Wissenschaft nach dem bleibenden Grunde aller dieser Veränderungen und fixirte diese Frage in dem Begriffe des Weltstoffs, der diese Verwandlungen erleide, dem alle einzelnen Dinge entsprängen und in den sie sich wieder zurückverwandelten (ἀρχή). Stillschweigend war in diesem Be-

1) Vgl. über den philosophischen Werth des θαυμάζειν Arist. Met. I 2, 982b 12. — 2) Fragm. (SCHUSTER) 41—44, 60, 63, 67.

griffe[1]) die Voraussetzung der Einheitlichkeit der Welt enthalten: ob die Milesier[2]) diese schon zu rechtfertigen suchten, wissen wir nicht. Erst ein späterer eklektischer Nachzügler[3]) hat den Monismus durch die Umsetzung aller Dinge in einander, durch den ausnahmslosen Zusammenhang aller Dinge mit einander zu begründen gesucht.

1. Dass aber dem ganzen Naturprocess ein einheitlicher Weltstoff zu Grunde liege, erscheint in der alten Ueberlieferung als eine selbstverständliche Voraussetzung der jonischen Philosophie: es handelte sich für diese nur darum, zu bestimmen, was dieser Grundstoff sei. Da lag es denn am nächsten, ihn unter den erfahrungsmässig gegebenen zu suchen, und so erklärte Thales dafür das Wasser, Anaximenes die Luft. Massgebend war bei dieser Wahl vermuthlich nur die Beweglichkeit, Verwandelbarkeit und scheinbar innere Lebendigkeit[4]) von Wasser und Luft, auch dachten die Milesier dabei offenbar nicht an die chemischen Eigenthümlichkeiten des Wassers und der Luft, sondern nur an die betreffenden Aggregatzustände[5]). Während das Feste als das an sich Todte, nur von aussen Bewegte erscheint, macht das Flüssige und das Flüchtige den Eindruck selbständiger Beweglichkeit und Lebendigkeit: und die monistische Voreingenommenheit dieses ersten Philosophirens war so gross, dass die Milesier gar nicht daran dachten, nach einem Grunde der unaufhörlichen Verwandlung des Weltstoffs zu fragen, sondern diese, wie das Geschehen überhaupt, als eine selbstverständliche Thatsache hinnahmen, deren einzelne Formen sie höchstens beschrieben. Der Weltstoff galt ihnen als ein in sich Lebendiges, sie dachten ihn sich so selbstbelebt, wie im Einzelnen die Organismen sich darstellen[6]), und deshalb pflegt ihre Lehre vom Standpunkt der späteren Begriffsscheidung aus als Hylozoismus charakterisirt zu werden.

2. Fragen wir aber, weshalb Anaximenes, dessen Lehre sich, wie die des Thales, in den Grenzen der Erfahrung gehalten zu haben scheint, an die Stelle des Wassers die Luft setzte, so erfahren wir[7]), dass er in ihr ein Merkmal zu finden glaubte, das dem Wasser abging, das aber sein Vorgänger Anaximander für den Begriff des Urstoffs als unerlässlich postulirt hatte: dasjenige der Unendlichkeit. Als Motiv dieses Postulats des Anaximander wird das Argument berichtet, dass ein endlicher Weltstoff sich in der unablässigen Reihenfolge von Erzeugungen erschöpfen würde[8]). Anaximander aber hatte auch eingesehen, dass diese Anforderung des Begriffs der ἀρχή von keinem der wahrnehmbaren Stoffe erfüllt werden könne, und er hatte deshalb den Weltstoff über alle Erfahrung hinausgesetzt. Er behauptete kühnlich die Realität eines Urgrundes der Dinge, welcher alle Eigenschaften besässe, die nothwendig seien, wenn man den Wechsel der Erfahrungswelt aus einem Bleibenden, selbst allem Wechsel Ueberhobenen ableiten wolle, auch wenn man einen solchen unter den erfahrenen nicht

1) Den Aristoteles Met. I 3, 983b 8 nicht ohne Beimischung eigener Kategorien definirt hat. — 2) Den Ausdruck ἀρχή, der übrigens die Erinnerung an die zeitlichen Phantasien der Kosmologen an sich trägt, soll nach Simplikios zuerst Anaximander gebraucht haben. — 3) Diogenes von Apollonia (s. unten § 5, 5), vgl. Simpl. phys. (D.) 32r 151, 30 und Arist. Gen. et Corr. I 6, 322b 13. — 4) Schol. in Arist. 514a 33. — 5) Für ὕδωρ wird häufig ὑγρόν substituirt. Ueber den ἀήρ des Anaximenes lauten die Berichte so, dass man versucht hat, seine metaphysische „Luft“ von der empirischen zu unterscheiden: Ritter I, 217; Brandis I, 144. — 6) Plut. plac. I, 3 (Doxogr. D. 278). Vielleicht ist auch dies bei der Vermuthung des Aristoteles, Met. I 3, 982b 22 gemeint. — 7) Simpl. phys. (D.) 6r 24, 26. — 8) Plut. Plac. I 3 (Doxogr. D. 277). Arist. Phys. III 8, 208a 8.

fände. Er zog aus dem Begriffe der ἀρχή die Consequenz, dass, wenn ihm kein Gegenstand der Erfahrung entsprach, er trotzdem zur Erklärung der Erfahrung als hinter ihr wirklich und sie bedingend angenommen werden müsste. Er nannte darum den Weltstoff „das Unendliche" (τὸ ἄπειρον) und schrieb ihm alle die begrifflich postulirten Merkmale der ἀρχή zu: Unentstandenheit und Unvergänglichkeit, Unerschöpflichkeit und Unzerstörbarkeit.

Der in dieser Weise von Anaximander construirte Begriff der Materie ist jedoch nur in der Hinsicht klar, dass er die räumliche Unendlichkeit und die zeitliche Anfangs- und Endlosigkeit in sich enthalten und damit das Merkmal des Allumfassens und Allbestimmens[1]) vereinigen soll: dagegen ist er unaufhellbar hinsichtlich der qualitativen Bestimmung, welche der Philosoph etwa darunter hatte verstanden wissen wollen. Spätere Nachrichten legen die Deutung nahe, er habe ausdrücklich eine qualitative Unbestimmtheit des Urstoffs behauptet (ἀόριστος)[2]), während die Angaben des Aristoteles[3]) mehr für die Annahme einer durchweg ausgeglichenen und deshalb im Ganzen indifferenten Mischung aller empirischen Stoffe sprechen. Das Wahrscheinliche ist hier noch, dass Anaximander die unklare Vorstellung des mythischen Chaos, welches Eins und doch auch Alles ist, begrifflich reproducirt hat, indem er als den Weltstoff eine unendliche Körpermasse annahm, in der die verschiedenen empirischen Stoffe so gemischt seien, dass ihr im Ganzen keine bestimmte Qualität mehr zugeschrieben werden dürfe, dass aber deshalb auch die Ausscheidung der Einzelqualitäten aus dieser selbstbewegten Materie nicht mehr als deren eigentliche qualitative Veränderung angesehen werden könnte. Damit wäre allerdings der Begriff der Welteinheit in qualitativer Hinsicht aufgegeben und der späteren Entwicklung wesentlich vorgearbeitet gewesen.

3. Noch ein weiteres Prädikat gab Anaximander dem Unendlichen: τὸ θεῖον. Als eine letzte Erinnerung an den religiösen Vorstellungsheerd, dem das wissenschaftliche Nachdenken entsprang, zeigt es zum ersten Mal die in der Geschichte stetig wiederkehrende Neigung der Philosophen, den höchsten Welterklärungsbegriff, zu dem sie die Theorie geführt hat, als „Gottheit" anzusprechen und ihm damit zugleich eine Weihe für das religiöse Bewusstsein zu geben. Anaximander's Materie ist der erste philosophische Gottesbegriff, der erste, noch ganz im Physischen steckenbleibende Versuch, die Gottesvorstellung aller mythischen Form zu entkleiden.

Indem sich aber so das religiöse Bedürfniss in der metaphysischen Begriffsbestimmung aufrecht erhielt, wurde die Möglichkeit einer Einwirkung der Wissenschaft auf das religiöse Vorstellen um so näher gelegt, je mehr ein darin bisher nur dunkel und unsicher waltender Trieb in diesem Resultat philosophischen Nachdenkens seine Bestätigung fand. Die Umwandlung, welche die griechischen Mythen sowohl im Sinne der kosmogonischen Phantasie, als auch in demjenigen der ethischen Deutung erfahren hatten, drängte überall auf eine monotheistische Zuspitzung hin (Pherekydes, Solon): und dieser Bewegung

1) Arist. phys. III 4, 203b 7. — 2) Schol. in Arist. 514a 33. HERBART, Einleitung in die Philosophie. Ges. W. I, 196. — 3) Met. XII, 2 1069b 18 und besonders Phys. I 4, 187a 20. Vgl. auch Simpl. phys. (D.) 33r 154, 14 (nach Theophrast). Näheres über diese viel verhandelte Controverse wird noch unten (§ 6, 1) zur Sprache kommen.

wurde nun ihr Schlussergebniss, der klar ausgesprochene Monismus, von der Wissenschaft dargeboten.

Dies Verhältniss hat Xenophanes zum Ausdruck gebracht, kein Denker und Forscher, aber ein phantasievoller und überzeugungsstarker Jünger der Wissenschaft, der die neue Lehre von Ost nach West trug und ihr eine durchweg religiöse Färbung gab. Seine Behauptung des Monotheismus, die er als begeisterte Anschauung dahin aussprach[1]), dass, wohin er auch blicke, Alles ihm immer in das eine Wesen (μίαν εἰς φύσιν) zusammenfliesse, nahm nun aber gleich die scharf polemische Wendung gegen den Volksglauben, und dies macht hauptsächlich seine litterarische Stellung und Bedeutung aus. Der Spott, welchen er geistvoll über den Anthropomorphismus der Mythologie ausgoss[2]), der Zorn, womit er die Dichter als die Bildner dieser mit allen Schwächen und Lastern der Menschennatur ausgestatteten Göttergestalten verfolgte[3]), — sie beruhen auf einer Gottesvorstellung, welche das höchste Wesen in leiblicher wie in geistiger Hinsicht als unvergleichlich mit dem Menschen betrachtet haben will. Dunkler wird Xenophanes, wenn er zu positiven Bestimmungen übergeht. Einerseits wird die Gottheit als ἓν καὶ πᾶν mit dem Weltall identificirt und diesem Weltgott dann die Gesammtheit der Prädikate der milesischen ἀρχή (Ewigkeit, Ungewordenheit, Unvergänglichkeit) zugeschrieben; andrerseits werden der Gottheit theils räumliche Eigenschaften wie die Kugelgestalt, theils aber psychische Functionen zugeschrieben, in denen die Allgegenwart des Wissens und vernünftigen Leitens der Dinge ausgedrückt wird. In dieser Hinsicht erscheint der Weltgott des Xenophanes nur als der höchste unter den übrigen „Göttern und Menschen".

Offenbart sich schon darin eine vorwaltend theologische Wendung der Philosophie, so zeigt sich der Austausch des metaphysisch-naturwissenschaftlichen gegen den religiösen Gesichtspunkt von Anaximander zu Xenophanes in zwei wesentlichen Abweichungen. Der Begriff des Weltgottes ist für den letzteren Gegenstand religiöser Verehrung und kaum noch Mittel des Naturverständnisses. Der Sinn für die Naturerkenntniss ist bei dem Kolophonier gering, seine Vorstellungen zum Theil sehr kindlich und den Milesiern gegenüber zurückgeblieben. Und so war ihm das Merkmal der Unendlichkeit, dessen die milesische Wissenschaft in dem Weltstoff zu bedürfen meinte, entbehrlich; dagegen schien es ihm der Würde des göttlichen Wesens angemessener[4]), es in sich begrenzt, ganz in sich geschlossen, folglich in räumlicher Hinsicht kugelgestaltig zu denken. Und während die Milesier den Urgrund der Dinge als von sich aus ewig bewegt und in sich zu lebendiger Mannigfaltigkeit gestaltet dachten, strich Xenophanes dies Postulat der Naturerklärung und erklärte den Weltgott für unbeweglich und in allen seinen Theilen vollkommen gleichartig. Wie er sich freilich damit vereinbar die Mannigfaltigkeit der Einzeldinge gedacht hat, an deren Realität er nicht zweifelte, das muss dahingestellt bleiben.

4. Der milesische Begriff der Weltsubstanz hatte, wie es der Begriff der Veränderung verlangt, die Momente des Sich-selbst-gleichbleibens und der selb-

1) Timon bei Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 224. — 2) Clem. Alex. Strom. V, 601. — 3) Sext. adv. math. IX, 193. — 4) Hippol. Ref. I, 14 (Doxogr. [D.] 565). An andern Stellen heisst es wieder, er habe die Gottheit weder begrenzt noch unbegrenzt gedacht haben wollen (?).

ständigen Veränderlichkeit ohne klare Abgrenzung mit einander vereinigt: bei Xenophanes wurde das erste Moment isolirt; hinsichtlich des zweiten geschah dasselbe durch Heraklit. Seine Lehre setzt die Arbeit der Milesier, von deren Abschluss sie jedoch durch eine Generation getrennt ist, in der Weise voraus, dass von ihr das Bestreben, zur Begriffsbestimmung eines bleibenden Weltgrundes zu gelangen, als aussichtslos erkannt worden ist. Es giebt nichts Bleibendes, weder in der Welt noch in ihrem Gesammtbestande. Nicht nur die einzelnen Dinge, sondern auch das Weltall als Ganzes ist in ewiger, unablässiger Umwälzung begriffen: Alles fliesst und Nichts bleibt. Man kann von den Dingen nicht sagen, dass sie sind; sie werden nur und vergehen in dem ewig wechselnden Spiele der Weltbewegung. Was also bleibt und den Namen der Gottheit verdient, dass ist kein Ding und kein Stoff, sondern die Bewegung, das Geschehen, das Werden selbst.

Der starken Zumuthung, welche mit dieser Wendung an die Abstraction gemacht zu sein scheint, kam aber bei Heraklit die sinnliche Anschauung entgegen, in welcher sich ihm diese Bewegung darstellte: diejenige des Feuers. Dessen Mitwirkung bei der Umsetzung der Naturdinge in einander war schon den Milesiern nicht entgangen; dazu mochten altorientalische mythische Vorstellungen hinzutreten, die der Contact mit den Persern den Joniern jener Tage besonders nahe brachte. Wenn aber Heraklit die Welt für ein ewig lebendiges Feuer, das Feuer also für das Wesen aller Dinge erklärte, so versteht er unter dieser ἀρχή nicht einen alle seine Verwandlungen überdauernden Stoff, sondern eben die züngelnde Verwandlung selbst, das Auf- und Abschweben des Werdens und Vergehens [1]).

Dabei aber nimmt diese Vorstellung doch zugleich noch festere Gestalt an, indem Heraklit viel energischer als die Milesier hervorhob, dass dieser Wechsel nach bestimmten Verhältnissen und in einer immer sich gleich bleibenden Reihenfolge sich vollzieht [2]). Dieser Rhythmus des Geschehens (das, was spätere Zeiten die Gesetzmässigkeit der Natur genannt haben) ist also das einzig Dauernde; er wird von Heraklit als das Geschick (εἱμαρμένη), als die Ordnung (δίκη), als die Vernunft (λόγος) der Welt bezeichnet. Diese Bestimmungen, wonach physische, ethische und logische Weltordnung noch als identisch erscheinen, beweisen nur den unentwickelten Zustand des Denkens, welches die verschiedenen Motive noch nicht zu sondern weiss: der Begriff aber, den Heraklit mit voller Klarheit erfasst und mit der ganzen Strenge seiner herben Persönlichkeit durchgeführt hat, ist derjenige der Ordnung, ein Begriff jedoch dessen Geltung für ihn ebenso Sache der Ueberzeugung wie der Erkenntniss war.

5. In sichtlichem Gegensatz zu dieser Lehre des Ephesiers ist nun von

---

1) Die Schwierigkeit, einer solchen substratlosen Bewegung, einem blossen Werden die höchste Realität und die Erzeugungsfähigkeit für die Dinge zuzuschreiben, ist für das unentfaltete, seiner eigenen Kategorien noch nicht bewusste Denken offenbar sehr viel geringer gewesen, als für die spätere Auffassung. Die zwischen symbolischer und realer Bedeutung schwankende Anschauung des Werdens als Feuer wird durch den sprachlichen Ausdruck unterstützt, welcher auch Functionen und Verhältnisse als Substantiva behandelt. Ebenso aber verschmäht es Heraklit auch nicht, im bildlichen Ausdruck (vom immer neu gekneteten Thon, vom immer neu umgerührten Mischtrank) die dunkle Vorstellung einer Weltsubstanz im Hintergrunde bestehen zu lassen. — **2)** Das Nähere darüber im folgenden Paragraphen.

Parmenides, dem Haupte der eleatischen Schule und dem bedeutendsten Denker dieser Periode, der Begriff des Seins herausgearbeitet worden. Doch ist es nicht leicht, seine Formulirung aus den wenigen Fragmenten des Lehrgedichts zu reconstruiren, dessen ganz einziger Charakter in der Verbindung trockenster Abstraction mit grossartiger, bilderreicher Phantasie besteht. Dass es ein Sein giebt (ἔστι γὰρ εἶναι), ist für den Eleaten ein begriffliches Postulat von so zwingender Evidenz, dass er diese Behauptung nur hinstellt, ohne sie zu beweisen, und dass er sie nur durch eine negative Wendung erläutert, welche uns erst über den Sinn seines Hauptgedankens völligen Aufschluss giebt. Das „Nichtsein" (μὴ εἶναι), fügt er nämlich hinzu, oder das Nichtseiende (τὸ μὴ ἐόν) könne nicht sein und könne nicht gedacht werden. Denn alles Denken bezieht sich auf ein Seiendes, das seinen Inhalt bildet[1]). Diese Auffassung der Correlativität von Sein und Bewusstsein führt bei Parmenides so weit, dass beides, Denken und Sein, für völlig identisch erklärt wird. Kein Denken, dessen Inhalte nicht das Sein zukäme — kein Sein, das nicht gedacht würde: Denken und Sein sind dasselbe.

Diese Sätze, welche, wörtlich betrachtet, so abstract ontologisch aussehen, nehmen nun aber eine ganz andere Bedeutung an, wenn man beachtet, dass die Fragmente des grossen Eleaten keinen Zweifel darüber lassen, was er als das „Sein" oder das „Seiende" hat angesehen wissen wollen: nämlich die Körperlichkeit, die Materialität (τὸ πλέον). Für ihn sind „Sein" und „Raumerfüllen" dasselbe. Dies „Sein", diese Function der Raumerfüllung ist aber bei allem „Seienden" genau die gleiche; daher giebt es nur das Eine, einheitliche, unterschiedslose Sein. Andrerseits bedeutet somit das „Nichtsein" oder das „Nichtseiende" die Körperlosigkeit, den leeren Raum (τὸ κενόν). Dieser von Parmenides durchgeführte Doppelsinn des εἶναι, wonach dasselbe einmal „das Volle" und das andere Mal „Realität" bedeutet, führt also zu dem Satze, dass der leere Raum nicht sein kann.

Nun besteht aber für die naiv-sinnliche Auffassung, die ja auch in diesen principiellen Bestimmungen des Parmenides steckt, die Gesondertheit der Dinge, vermöge deren sie sich in ihrer Vielheit und Mannigfaltigkeit darstellen, in ihrer Trennung durch den leeren Raum, und andrerseits besteht alles körperliche Geschehen, d. h. alle Bewegung in der Ortsveränderung, welche das „Volle" im „Leeren" erleidet. Ist daher das Leere nicht wirklich, so können auch die Vielheit und die Bewegung der Einzeldinge nicht wirklich sein.

Die Mannigfaltigkeit der Dinge, welche die Erfahrung in Coexistenz und Succession darbietet, war den Milesiern Anlass gewesen, nach dem gemeinsamen bleibenden Grunde zu fragen, dessen Verwandlungen sie alle seien. Mit dem Begriffe des Seins, zu welchem Parmenides den des Weltstoffs zuspitzt, erscheinen diese Einzeldinge so wenig vereinbar, dass ihnen die Realität abgesprochen wird, und jenes eine, einheitliche Sein auch als das einzige übrig bleibt[2]). Der Erklärungsbegriff hat sich so in sich selber ausgebildet, dass seine

1) Fr. ed. Karsten v. 94ff. — 2) Die sprachlichen Zweideutigkeiten, wonach einestheils das ἕν sowohl das numerisch Einzige als auch das prädicativ Einheitliche (Einfache) bedeutet, anderntheils das Verbum εἶναι nicht nur die Function der Copula, sondern auch den Sinn der „Realität" hat, spielen in diesen Ueberlegungen des Eleaten offenbar eine grosse Rolle.

Behauptung die Leugnung des durch ihn zu Erklärenden einschliesst. In diesem Sinne ist der Eleatismus Akosmismus: in dem All-Einen ist die Mannigfaltigkeit der Dinge untergegangen; jenes allein „ist", diese sind Trug und Schein.

Dem Einen oder dem Sein kommen nach Parmenides Ewigkeit, Ungewordenheit, Unvergänglichkeit, besonders aber auch (wie schon Xenophanes behauptet hatte) völlige Einerleiheit, unterschiedslose Sich-selbst-gleichheit, d. h. durchgängige Homogeneität und absolute Unveränderlichkeit zu: und auch darin folgt er dem Xenophanes, dass er es als in sich begrenzt, fertig und abgeschlossen betrachtet haben will. Das Sein ist also eine wohl gerundete, in sich vollkommen gleichartige Kugel, und dieser einzige und einheitliche Weltkörper ist zugleich der einfache, alle Besonderheiten von sich ausschliessende Weltgedanke: τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα[1]).

6. Aller dieser zum Theil phantastischen, zum Theil rücksichtslos abstrakten Versuche hat es bedurft, um die Voraussetzungen für die Entwicklung der ersten brauchbaren Begriffe der Naturauffassung zu gewähren. Denn, so wichtige Denkmotive darin zur Geltung gekommen waren, — verwendbar für die Naturerklärung waren weder der Weltstoff der Milesier, noch das Feuer-Werden Heraklit's, noch das Sein des Parmenides. Nun war die Unfertigkeit des ersteren durch den klaffenden Gegensatz der beiden letzteren klar geworden und damit der Anlass dafür gegeben, dass die selbständigeren Forscher der nächsten Zeit beide Motive von einander begrifflich sondern und aus der Gegenüberstellung neue Beziehungsformen erdenken konnten, aus denen dauernd werthvolle Kategorien der Naturerkenntniss sich ergaben.

Gemeinsam ist diesen Vermittlungsversuchen einerseits die Anerkennung des eleatischen Postulats, dass das „Seiende" durchaus nicht nur als ewig, ungeworden und unvergänglich, sondern auch als in sich gleichartig und seinen Eigenschaften nach unveränderlich gedacht werden müsse, andrerseits aber auch die Zustimmung zu dem heraklitischen Gedanken, dass dem Werden und Geschehen, damit aber auch der Mannigfaltigkeit der Dinge eine unleugbare Realität zukomme: und gemeinsam ist ihnen in der Vermittlung dieser beiden Denkbedürfnisse der Versuch, eine Mehrheit von Seienden anzunehmen, von denen zwar jedes einzelne für sich dem Postulat des Parmenides genüge, die aber andrerseits durch den Wechsel ihrer räumlichen Beziehungen die veränderliche Mannigfaltigkeit der Einzeldinge, welche die Erfahrung aufweist, herbeiführen sollten. Hatten die Milesier von den eigenschaftlichen (qualitativen) Veränderungen des Weltstoffs gesprochen, so schloss das eleatische Princip deren Möglichkeit aus; sollte trotzdem mit Heraklit das Geschehen anerkannt und dem Sein selbst zuerkannt werden, so musste es auf eine Art der Veränderung reducirt werden, welche die Eigenschaften des Seienden unberührt liess: eine solche war aber nur als Ortsveränderung, d. h. als Bewegung denkbar. Die Naturforscher des 5. Jahrhunderts haben daher mit den Eleaten die (qualitative) Unveränderlichkeit des Seins, aber gegen die Eleaten dessen Pluralität und Beweglichkeit[2]), sie haben mit Heraklit die Realität des Geschehens

1) Bezeichnungen wie Materialismus und Idealismus treffen daher für diese naive Identification des Bewusstseins und seines Objects, der Körperwelt, nicht zu. — 2) In der späteren Litteratur (Platon, Theait. 181 d; Arist. var. loc.) werden ἀλλοίωσις (qualitative Veränderung) und περιφορά (Ortsveränderung) einander als verschiedene Arten der κίνησις

und gegen Heraklit das Sein dauernder und unveränderlicher Träger der Bewegung behauptet. Ihre gemeinsame Ansicht ist die: es giebt eine Mehrheit von Seienden, welche, an sich unveränderlich, durch ihre Bewegung den Wechsel und die Vielheit der Einzeldinge begreiflich machen.

7. Zuerst und in der unvollkommensten, wenn auch historisch sehr weithin wirkenden Form scheint dies Princip von Empedokles geltend gemacht worden zu sein. Als die „Elemente“[1]) stellte er die der populären Vorstellungsweise noch heute geläufigen vier auf: Erde, Wasser, Luft und Feuer[2]). Jedes dieser „Vier“ sei ungeworden und unzerstörbar, in sich gleichartig und unveränderlich, dabei aber theilbar und in diesen Theilen verschiebbar. Aus der Mischung der Elemente entstehen die einzelnen Dinge, mit der Entmischung hören sie wieder auf, und von der Art und Weise der Mischung sollen die mannigfachen, von den Eigenschaften der Elemente selbst noch wieder verschiedenen Qualitäten der Einzeldinge herrühren.

Dabei macht sich nun das Merkmal der Unveränderlichkeit und die Abwendung von dem milesischen Hylozoismus bei Empedokles in dem Masse geltend, dass er diesen nur wechselnde Bewegungszustände und mechanische Mischungen erleidenden Stoffen die selbständige Bewegungsfähigkeit nicht zusprechen konnte und deshalb nach einer von den vier Stoffen selbst unabhängigen Ursache der Bewegung suchen musste. Als solche bezeichnete er Liebe und Hass. Doch ist dieser erste Versuch, einer todten, jeglicher Eigenbewegung durch die Abstraction entkleideten Materie die sie bewegende Kraft als etwas metaphysisch Selbständiges gegenüberzustellen, noch sehr dunkel ausgefallen; Liebe und Hass sind bei Empedokles nicht bloss Eigenschaften, Functionen oder Beziehungen der Elemente, sondern diesen gegenüber selbständige Mächte: wie aber die Realität dieser Bewegungskräfte zu denken sei, darüber geben die Fragmente keinen irgendwie genügenden Aufschluss[3]). Nur das ist nicht unwahrscheinlich, dass bei der Dualität des Bewegungsprincips auch der Gedanke mitgewirkt hat, es seien für das Gute und das Schlechte in dem Wechsel der Erfahrungsdinge in Liebe und Hass zwei gesonderte Ursachen erforderlich[4]), — ein erstes Zeichen beginnender Einmischung von Werthbestimmungen in die Naturtheorie.

8. Wenn Empedokles es für möglich erachtet hat, aus der Mischung der vier Elemente die Sonderqualitäten der Einzeldinge herzuleiten (ob und wie er das versuchte, wissen wir freilich nicht), so war dieser Schwierigkeit Anaxagoras überhoben, welcher aus dem eleatischen Princip, dass nichts Seiendes entstehen oder vergehen könne, den Schluss zog, dass so viele Elemente[5]) an-

oder μεταβολή gegenübergestellt: sachlich geschieht das schon hier, wenn auch die Termini noch fehlen.

1) Statt des späteren Ausdrucks στοιχεῖα findet sich bei Empedokles die mehr poetische Bezeichnung „Stammwurzeln aller Dinge“ (ῥιζώματα). — 2) Die Auswahl entsprang neben der Anlehnung an die Vorgänger offenbar wieder der Neigung, die verschiedenen Aggregatzustände als das ursprüngliche Wesen der Dinge zu betrachten. Der Vierzahl selbst scheint dabei keine Bedeutung zuzukommen: die dialektische Construction, welche Platon und Aristoteles dafür gegeben haben, liegt dem Agrigentiner fern. — 3) Wenn φιλία und νεῖκος gelegentlich von den späteren Berichterstattern als fünfte und sechste ἀρχή des Empedokles gezählt werden, so darf man daraus wohl nicht schliessen, dass er sie auch für Stoffe gehalten hätte. Seine dunkle, fast mythische Bezeichnungsweise, beruht zum grössten Theil auf der sprachlichen Substantivirung der Functionsbegriffe. — 4) Arist. Met. I 4, 984b 32. — 5) Er nannte sie σπέρματα (Samen der Dinge), oder auch einfach χρήματα (Substanzen).

genommen werden müssen, als sich in den Erfahrungsdingen einfache Stoffe vorfinden, die bei der Theilung immer wieder in lauter sich selbst qualitativ gleiche Theile zerfallen. Solche Stoffe sind seiner Bestimmung gemäss später Homöomerien genannt worden. Dieser (im Princip demjenigen der heutigen Chemie durchaus entsprechende) Begriff des Elements traf aber bei dem damaligen Stande der Kenntniss, welche nur mechanische Spaltung oder Temperaturveränderung als Untersuchungsmittel kannte, auf die grösste Anzahl der erfahrungsmässig gegebenen Stoffe[1]) zu, und deshalb behauptete Anaxagoras, es gäbe unzählige Elemente, verschieden an Gestalt, Farbe und Geschmack. Sie seien in unendlich feiner Vertheilung durch das ganze Weltall hindurch vorhanden; ihr Zusammentreten (σύγκρισις) mache das Entstehen, ihr Auseinandertreten (διάκρισις) das Vergehen der Einzeldinge aus: und dabei sei in jedem Dinge von jedem Stoff etwas vorhanden, nur für unsere sinnliche Auffassung nähme das einzelne Ding die Eigenschaften desjenigen Stoffes oder derjenigen Stoffe an, welche darin mit überwiegender Masse enthalten seien.

Die Elemente, als das Seiende, gelten nun auch für Anaxagoras als ewig, anfangs- und endlos, unveränderlich und wenn auch beweglich, so doch für sich selbst unbewegt. Es muss daher auch hier nach einer Kraft gefragt werden, welche Ursache der Bewegung ist: da aber doch auch diese Kraft als ein Seiendes angesehen werden muss, so verfiel Anaxagoras auf den Ausweg, sie einem besonderen einzelnen Stoffe zuzuweisen. Dies Kraftelement oder dieser Bewegungsstoff soll das leichteste, feinste, beweglichste aller Elemente sein: es ist im Unterschiede von allen anderen diejenige Homöomerie, welche allein von selbst in Bewegung ist und diese ihre Eigenbewegung den übrigen mittheilt: sie bewegt von sich aus die übrigen. Das innere Wesen aber dieses Kraftstoffs zu bestimmen, vereinigen sich zwei Gedankenreihen: Ursprünglichkeit der Bewegung ist für die naive Weltauffassung das sicherste Kennzeichen des Beseelten; dieser exceptionelle Stoff also, der von sich aus bewegt, muss der Seelenstoff, seine Qualität muss das Seelische sein. Und zweitens: eine Kraft wird durch ihre Wirkung erkannt; wenn dieser Bewegungsstoff die Ursache der Weltgestaltung ist, zu der er die übrigen trägen Elemente entmischt hat, so wird man aus dieser seiner Leistung sein Wesen erkennen müssen. Nun macht aber das Weltall, insbesondere der gleichmässige Umschwung der Gestirne, den Eindruck schöner und zweckmässiger Ordnung (κόσμος). Eine solche harmonische Bewältigung riesiger Massen, dieser ungestörte Kreislauf zahlloser Weltkörper, denen Anaxagoras seine bewundernde Betrachtung zuwandte, schien ihm nur das Ergebniss eines zweckmässig anordnenden und die Bewegungen beherrschenden Geistes sein zu können. Deshalb charakterisirte er den Kraftstoff als Vernunft (νοῦς) oder als Denkstoff.

Der νοῦς des Anaxagoras ist also ein Stoff, ein körperliches Element, in sich gleichartig, unerzeugt und unvergänglich, in feiner Vertheilung durch die ganze Welt ergossen, aber von allen anderen Stoffen nicht nur graduell als der feinste, leichteste, beweglichste, sondern auch wesentlich darin verschieden, dass er allein von sich selbst aus bewegt ist und vermöge dieser Eigenbewegung auch

1) Nach den Fragmenten des Anaxagoras z. B. auch Knochen, Fleisch, Mark; andrerseits die Metalle.

die anderen Elemente in der zweckmässigen Weise bewegt. welche sich in der Ordnung der Welt zu erkennen giebt. Diese Betonung der Ordnung im Weltall ist ein heraklitisches Moment in der Lehre des Anaxagoras, und der Schluss von den geordneten Bewegungen auf ihre vernünftige, zweckthätige Ursache ist das erste Beispiel der teleologischen Naturerklärung[1]. Mit ihm wird ausdrücklich der Werthbegriff der Schönheit und Vollkommenheit auch theoretisch zum Erklärungsprinzip gemacht.

9. In entgegengesetzter Richtung hat sich aus dem eleatischen Seinsbegriffe der Atomismus Leukipp's entwickelt. Während Empedokles die metaphysische Ursprünglichkeit einiger und Anaxagoras diejenige aller Qualitäten behauptete, blieb der Gründer der abderitischen Schule bei der Ansicht des Parmenides stehen. dass der ganzen Mannigfaltigkeit qualitativer Bestimmungen, welche die Erfahrung aufweist, kein „Sein" zukomme, dass vielmehr die einzige Eigenschaft des Seienden die Raumerfüllung, die Körperlichkeit. τὸ πλέον. sei. Sollte nun aber trotzdem die Vielheit der Dinge und der Wechsel des zwischen ihnen stattfindenden Geschehens begreiflich gemacht werden, so musste an die Stelle des einzigen und in sich unterschiedslosen Weltkörpers, den Parmenides gelehrt hatte, eine Vielheit solcher Seienden treten, die von einander nicht wieder durch Seiendes, sondern nur durch Nichtseiendes. d. h. durch Unkörperliches, durch den leeren Raum gesondert wurden. Diesem Nichtseienden musste daher doch wieder eine Art von Sein. von metaphysischer Realität zugeschrieben werden[2]. und Leukipp betrachtete den leeren Raum im Gegensatze zu der Begrenztheit. welche das eigentliche Sein nach Parmenides besitzt, als das Unbegrenzte: das ἄπειρον. Leukipp zertrümmert daher den Weltkörper des Parmenides und zerstreut seine Theile durch den unendlichen Raum: jeder dieser Theile aber ist. wie das absolute Sein des Parmenides ewig und unveränderlich. ungeworden und unzerstörbar, in sich durchaus gleichartig. begrenzt und untheilbar. Daher heissen diese Stücke des Seins Atome, ἄτομοι: und aus den Gründen, welche Anaximander zu seinem Begriffe des ἄπειρον geführt hatten, behauptete Leukipp, dass solcher Atome unzählige, von unendlich mannigfacher Gestalt seien. Ihre Grösse musste er. da alle empirischen Dinge theilbar sind, als unwahrnehmbar klein bezeichnen. Die Unterschiede aber zwischen ihnen konnten. da sie alle nur die eine, gleiche Qualität der Raumerfüllung besitzen, nur quantitativ sein: Unterschiede der Gestalt, Grösse und Lage.

Aus solchen metaphysischen Ueberlegungen ist der Begriff des Atoms erwachsen, der sich für die theoretische Naturwissenschaft deshalb so fruchtbar erwiesen hat, weil er, wie es schon bei Leukipp zu Tage tritt, das Postulat enthält. alle qualitativen Unterschiede, welche die Erfahrung aufweist, auf quantitative zu reduciren. Die Dinge, welche wir wahrnehmen, lehrte Leukipp. sind Verbindungen von Atomen; sie entstehen durch deren Vereinigung. sie vergehen

1) Als solcher ist er von Platon (Phaed. 97b) gefeiert und schon von Aristoteles (Met. I 3, 984b) überschätzt worden: vgl. jedoch § 5. Die Neueren (Hegel) haben die weitere Ueberschätzung hinzugefügt, den νοῦς als immaterielles Princip auffassen zu wollen. Doch lassen die Fragmente (Simpl. phys. [D.] 33v 156, 13) keinen Zweifel, dass auch dieses leichteste, reinste, mit den übrigen sich nicht mischende, sondern sie nur als lebendige Kraft umspielende und bewegende Element noch immer ein raumerfüllender Stoff blieb. Vgl. jedoch M. Heinze in den Ber. d. Sächs. Ges. der Wiss. 1890. — **2)** Plut. adv. Col. 4, 2, 1109.

durch deren Trennung. Die Eigenschaften, welche wir an diesen Complexen wahrnehmen, sind nur Schein: in Wahrheit bestehen nur die Bestimmungen der Gestalt, Grösse, Anordnung und Lagerung der einzelnen Atome, welche das Sein ausmachen.

Der leere Raum ist somit die Voraussetzung, wie für die Sonderung und Gestaltung, so auch für die Verbindung und Trennung der Atome. Alles Geschehen ist seinem Wesen nach Bewegung der Atome im Raum. Fragt man aber nach dem Grunde dieser Bewegung der Atome[1], so kann er, da der eigentlich nicht-seiende Raum nicht Ursache sein darf und der Atomismus ausser dem Raum und den Atomen nichts Wirkliches anerkennt, nur in den Atomen selbst gesucht werden, d. h die Atome sind von sich aus in Bewegung, und diese ihre selbständige Bewegung ist ebenso anfangs- und endlos wie ihr Sein. Und so mannigfaltig und von einander unabhängig die Atome an Gestalt und Grösse sind, so verschieden ist auch ihre ursprüngliche Bewegung. Sie fliegen in dem unendlichen Raume, der kein Oben und Unten, kein Innen und Aussen kennt, jedes für sich, wirr durcheinander, bis ihr Zusammentreffen zur Bildung von Dingen und Welten führt. Die begriffliche Trennung also, welche Empedokles und Anaxagoras zwischen Stoff und bewegender Kraft versucht hatten, hoben die Atomisten wieder auf: sie schrieben den Stofftheilchen die Fähigkeit zwar nicht der qualitativen Veränderung (ἀλλοίωσις), aber der selbständigen Bewegung (κίνησις im engeren Sinne = περιφορά) zu, und nahmen in diesem Sinne das Princip des milesischen Hylozoismus wieder auf.

10. Gegen diese pluralistischen Systeme hat Zenon, der Freund und Schüler des Parmenides, die eleatische Lehre zu vertheidigen gesucht, indem er die Widersprüche darlegte, in welche sich die Annahme einer Vielheit von Seienden verwickle. Der Grösse nach, zeigte er, ergiebt sich daraus, dass die Gesammtheit des Seins einerseits unendlich klein, andrerseits unendlich gross sein muss: unendlich klein, weil die Zusammensetzung noch so vieler Theile, deren jedes unendlich klein sein soll, doch niemals mehr als unendlich Kleines giebt[2], — unendlich gross hinwiederum, weil die Grenze, die zwei Theile trennen soll, selbst ein Seiendes, d. h. räumliche Grösse sein muss, die ihrerseits wieder von beiden Theilen durch eine Grenze geschieden ist, von der dann dasselbe gilt u. s. f. *in infinitum*. Aus dem letzteren Argument, welches das ἐκ διχοτομίας genannt wurde, folgerte Zenon auch, dass der Zahl nach das Seiende unbegrenzt sein müsse, während andrerseits doch dies fertige, nicht im Werden begriffene Sein auch hinsichtlich seiner numerischen Bestimmtheit als begrenzt anzusehen sei. Und ebenso wie die Annahme des Vielen soll sich auch die Behauptung der Realität des leeren Raumes durch einen *regressus in infinitum* selbst widerlegen: ist alles Seiende im Raum, und dieser selber ein Seiendes, so muss er selbst wieder in einem Raum sein, dieser ebenfalls u. s. w. Mit dem Begriffe des Unendlichen, dem der Atomismus eine neue Wendung gegeben hatte, waren alle die darin für den Gegensatz von Verstand und Anschauung enthaltenen Räthsel lebendig geworden, und Zenon benutzte sie, um damit die

1) Arist. Phys. VIII 1, 252a 32 (vgl. Met. I, 4) sagt von den Atomisten, sie hätten nach dem Ursprung der Bewegung nicht gefragt —, selbstverständlich, denn sie erklärten die Bewegung selbst für ursachlos. — 2) Das Argument kann nur gegen den Atomismus gerichtet sein und trifft auch diesen nur schwach.

Gegner der Lehre von dem Einen in sich begrenzten Sein *ad absurdum* zu führen.

Doch zeigte sich die Zweischneidigkeit dieser Dialektik an der eleatischen Schule selbst, indem ein Zeit- und Gesinnungsgenosse des Zenon, Melissos, sich genöthigt sah, das parmenideische Sein auch räumlich für ebenso unbegrenzt zu erklären wie zeitlich. Wie das Sein nämlich weder aus anderem Seiendem noch aus Nichtseiendem entstehen und wie es weder in das eine noch in das andere vergehen kann, so kann es auch weder durch Seiendes (denn das müsste ein zweites Sein sein) noch durch Nichtseiendes (denn das müsste dies sein) begrenzt werden: eine Argumentation, die rein theoretisch consequenter war, als die durch Werthbestimmungen beeinflusste Behauptung des Meisters.

11. Eine vermittelnde Stellung haben in diesen Fragen die Pythagoreer eingenommen: sie waren dazu, wie zu ihren übrigen Lehren, durch ihre Beschäftigung mit der Mathematik und durch die Art, wie sie diese betrieben, in glücklicher Weise befähigt. Die Hauptrichtung ihrer Untersuchungen scheint arithmetisch gewesen zu sein; auch die geometrischen Einsichten, die ihnen zugeschrieben werden (wie der bekannte nach Pythagoras benannte Satz) laufen auf die lineare Darstellung einfacher Zahlenverhältnisse ($3^2 + 4^2 = 5^2$ u. s. w.) hinaus. Aber nicht nur in den allgemeinen Verhältnissen der räumlichen Gebilde fanden die Pythagoreer die Zahlen als massgebend, sondern auch in solchen Erscheinungen der körperlichen Welt, mit denen sie vorwiegend beschäftigt waren. Ihre theoretischen Untersuchungen über Musik lehrten sie, dass der Wohlklang auf einfachen Zahlenverhältnissen der Saitenlänge (Oktave, Terz, Quart) beruht, und ihre weit geförderte Kenntniss der Astronomie führte sie auf die Ansicht, dass die in den Bewegungen der Himmelskörper waltende Harmonie (ähnlich der musikalischen)[1]) in einer Ordnung begründet sei, wonach die verschiedenen Sphären des Weltalls sich in zahlenmässig fest bestimmten Abständen um einen gemeinsamen Mittelpunkt bewegten. So mannigfache Anlässe scheinen sich vereint zu haben, um in einem Manne wie Philolaos den Gedanken hervorzurufen, dass das dauernde Sein, welches die philosophische Theorie suchte, in den Zahlen zu finden sei. Den wechselnden Dingen der Erfahrung gegenüber besitzen die mathematischen Begriffsinhalte die Merkmale zeitloser Geltung; sie sind ewig, ungeworden, unvergänglich, unveränderlich und selbst unbeweglich: und wenn sie damit dem eleatischen Seinspostulat genügen, so stellen sie andrerseits die festen Verhältnisse und jene rhythmische Ordnung dar, die Heraklit verlangt hatte. So fanden denn die Pythagoreer das bleibende Wesen der Welt in den mathematischen Verhältnissen und insbesondere in den Zahlen — eine Lösung des Problems, abstracter als die milesische, anschaulicher als die eleatische, klarer als die heraklitische, schwieriger als diejenige der zeitgenössischen Vermittlungsversuche.

Die Zahlenlehre der Pythagoreer schloss sich in ihrer Ausführung theils an die vielfachen Beobachtungen, welche sie über arithmetische Verhältnisse gemacht hatten, theils an Analogien, welche sie zwischen diesen und den philosophischen Begriffen entdeckten und zum Theil recht künstlich herstellten. Die Bestimmtheit jeder einzelnen unter den Zahlen und die Endlosigkeit ihrer Reihe

1) Aus dieser Analogie erwuchs die phantastische Vorstellung der Sphärenharmonie.

mussten wohl zunächst den Gedanken nahe legen, dass sowohl dem Begrenzten als auch dem Unbegrenzten Realität zukomme, und indem dies Motiv in's Geometrische übersetzt wurde, erkannten die Pythagoreer neben den Elementen als dem Begrenzten auch dem Raum als dem unbegrenzten Leeren Realität zu; die Elemente aber dachten sie sich durch die einfachen stereometrischen Formen bestimmt: das Feuer durch das Tetraeder, die Erde durch den Kubus, die Luft durch das Oktaeder, das Wasser durch das Ikosaeder, und einem fünften Stoff, den Aether, welchen sie den vier terrestrischen, von Empedokles übernommenen, als den himmlischen hinzufügten, durch das Dodekaeder[1]). Dabei waltete die Vorstellung ob: Körperlichkeit bestehe in der mathematischen Begrenzung des Unbegrenzten, in der Gestaltung des Raumes. Die mathematischen Formen werden zum Wesen der physischen Realität gemacht.

Weiterhin glaubten die Pythagoreer in dem Gegensatze des Begrenzten und des Unbegrenzten den Zahlengegensatz des Ungeraden und des Geraden wiederzuerkennen[2]); und dieser Gegensatz identificirte sich ihnen wieder (nicht ohne Mitwirkung alter Vorstellungen des Orakelglaubens) mit demjenigen des Vollkommenen und des Unvollkommenen, des Guten und des Schlechten[3]). So wird ihre Weltanschauung dualistisch: dem Begrenzten, Ungeraden, Vollkommenen und Guten steht das Grenzenlose, Gerade, Unvollkommene und Schlechte gegenüber. Wie aber in der Eins, die sowohl als gerade wie als ungerade Zahl gilt[4]), beide Principien vereinigt sind, so sind auch in der ganzen Welt diese Gegensätze zur Harmonie ausgeglichen. Die Welt ist Zahlenharmonie.

Jenen Grundgegensatz aber, in dessen Annahme alle Pythagoreer einig waren, haben einige von ihnen[5]) durch die verschiedenen Gebiete der Erfahrung zu verfolgen gesucht, und so ist eine Tafel von 10 Gegensatzpaaren zu Stande gekommen: begrenzt und unbegrenzt — ungerade und gerade — eins und viel — rechts und links — männlich und weiblich — ruhend und bewegt — grade und krumm[6]) — hell und dunkel — gut und schlecht — quadratisch und ungleichseitig: offenbar eine systemlose Zusammenstellung, mit der nur die heilige Zehnzahl vollgemacht werden sollte, die aber doch wenigstens den Versuch einer Gliederung erkennen lässt.

Nach diesem oder einem ähnlichen Schema haben dann die Pythagoreer sich abgemüht, eine Ordnung der Dinge nach dem Zahlensystem herzustellen, indem sie in jedem Erkenntnissgebiet die Grundbegriffe verschiedenen Zahlen zuwiesen und so andrerseits jeder einzelnen Zahl, und zwar hauptsächlich denjenigen von 1 bis 10, eine massgebende Bedeutung in den verschiedenen Sphären der Wirklichkeit zuerkannten. Die Wunderlichkeiten symbolischer

---

1) Während die Hauptrichtung der Pythagoreer so dem Empedokles folgte, hat ein späterer, Ekphantos, diese Raumbegrenzung im Sinne des Atomismus aufgefasst. — 2) Die Begründung davon, dass nämlich die geraden Zahlen eine Zweitheilung in's Unendliche (?) erlauben (Simpl. phys. D. 105r 455, 20), ist freilich sehr bedenklich und künstlich. — 3) Auch darf dabei das Moment nicht übersehen werden, welches sich schon bei Xenophanes und Parmenides geltend machte, dass nämlich dem Griechen das Mass ein hoher ethischer Werth war, dass somit das allen Masses spottende Unendliche ihm als unvollkommen, das in sich Bestimmte (πεπερασμένον) dagegen als werthvoller gelten musste. — 4) Arist. Met. I 5, 986a 19. — 5) Oder dem Pythagoreismus nahe stehende Männer wie der Arzt Alkmaion, ein, vielleicht etwas älterer, Zeitgenosse des Philolaos. Vgl. Arist. Met. I 5, 986a 22. — 6) Die Ueberlieferung (Arist. loc. cit.) zeigt diese Stellung, während nach pythagoreischer (und ebenso platonisch-aristotelischer) Kosmologie die umgekehrte zu erwarten wäre.

Deuterei, der sie damit verfielen, dürfen doch nicht übersehen lassen, dass damit der Versuch gemacht wurde, eine *bleibende, begriffliche Ordnung der Dinge* zu erkennen und deren letzten Grund in *mathematischen Verhältnissen* zu finden.

Auch ist es den Pythagoreern, und namentlich den späteren, selbst nicht entgangen, dass die Zahlen nicht in derselben Weise Principien (ἀρχαί) der Dinge genannt werden konnten, wie etwa die Stoffe, die Elemente u. s. w., dass die Dinge nicht aus ihnen entstanden, sondern *nach ihnen gebildet* sind, und sie drückten ihren Gedanken vielleicht am besten und wirksamsten damit aus, dass sie sagten, alle Dinge seien *Abbilder oder Nachahmungen der Zahlen.* Damit war die Welt der mathematischen Formen als eine höhere, ursprünglichere Wirklichkeit gedacht, von der die empirische Wirklichkeit nur ein Nachbild sein sollte: jener gebührte das bleibende Sein, diese war die gegensätzliche Welt des Geschehens.

§ 5. Die Begriffe des Geschehens.

Wie die Thatsache der Veränderung, d. h. das Geschehen den nächsten Anlass zur Besinnung auf das bleibende Sein gegeben hat, so haben die verschiedenen Begriffe vom Sein doch in letzter Instanz nur den Zweck, das Geschehen verständlich zu machen. Zwar wurde diese Aufgabe in der Entwicklung der Seinsbegriffe gelegentlich vergessen oder bei Seite gesetzt (Eleaten); aber um so mehr zeigte sich gerade in der Folge der weitere Fortschritt des Denkens durch die erneute Rücksicht auf das Geschehen und durch das Bedürfniss bestimmt, das Sein so zu denken, dass das Geschehen nicht nur damit vereinbar, sondern auch dadurch begreiflich würde. Hand in Hand also mit den Vorstellungen vom Sein gehen diejenigen vom Geschehen, beide in stetiger Beziehung auf einander.

1. Den Joniern war die Lebendigkeit der Welt etwas so Selbstverständliches, dass sie nicht daran dachten, nach einer Ursache davon zu fragen. Der *naive Hylozoismus* konnte vielmehr nur darauf ausgehen, das *einzelne* Geschehen zu erklären. *Erklärung* aber besteht in dem Zurückführen des Auffallenden, nicht Selbstverständlichen auf solche einfachere Arten des Geschehens, welche als die der Anschauung gewohntesten einer Erklärung selbst nicht zu bedürfen scheinen. Dass die Dinge ihre Gestalt, ihre Eigenschaften, ihre Wirkung auf einander ändern, erschien den *Milesiern* erklärungsbedürftig: sie beruhigten sich dabei, diese Veränderungen als Verdichtung oder Verdünnung des Weltstoffs aufzufassen. Für diese aber scheinen sie eine weitere Erklärung nicht nöthig befunden zu haben; nur so viel setzte wenigstens Anaximenes hinzu, dass diese Veränderungen des Aggregatzustandes mit Temperaturveränderung, Verdichtung mit Abkühlung, Verdünnung mit Erwärmung verbunden sei. Dieser Gegensatz ergab die Reihenfolge der Aggregatzustände, welche sich als Feuer, Luft, Wasser, Erde (oder Gestein), je nach der Verdünnung oder Verdichtung des Urstoffs[1]) abstuften.

---

1) Begreiflich daher, dass es auch (uns nicht dem Namen nach bekannte) Physiker gegeben hat, welche als Weltstoff eine Zwischenstufe zwischen Luft und Wasser, oder Luft und Feuer ansehen wollten.

Diese Vorstellungen benutzten nun aber die Milesier nicht nur um einzelne Naturerscheinungen (insbesondere die für ein schifffahrttreibendes Volk so wichtigen meteorologischen Vorgänge), sondern auch um die Entwicklung des gegenwärtigen Weltzustandes aus dem Urstoff zu erklären. So liess Thales sich das Wasser theils zu Luft und Feuer verdünnen, theils zu Erde und Gestein verdichten; Anaximenes lehrte, von der Luft ausgehend, einen analogen Process der Weltbildung. Als deren Ergebniss wurde angenommen, dass die Erde, auf Wasser oder Luft ruhend, die Mitte der um sie schwingenden Luftkugel einnehme, die ihrerseits noch wieder von einem, in den Sternen sei es durchbrechenden sei es durchscheinenden Feuerkreis umgeben sei.

Mit der Darstellung dieser Weltentstehung, welche vielleicht noch bei Thales als einmaliger Process galt, schliessen sich die Milesier unmittelbar an die kosmogonischen Dichtungen an [1]): erst später scheint sich die Ueberlegung durchgesetzt zu haben, dass, wenn der Verwandlung eine Rückverwandlung entsprechen, dabei aber der Stoff nicht nur als ewig, sondern auch als ewig lebendig gelten sollte, ein unablässiger Process von Weltbildung und Weltzerstörung, eine zahllose Vielheit successiver Welten angenommen werden müsse [2]).

2. Obwohl diese Bestimmungen für die physicalischen Theorien auch bei Anaximander zutreffen, so führte doch diesen der metaphysische Begriff des ἄπειρον darüber hinaus. Die unendliche, selbstbewegte Materie sollte zwar als Ganzes keine bestimmten Eigenschaften haben, aber doch die qualitativen Gegensätze in sich enthalten und in ihrem Entwicklungsprocesse aus sich zur Sonderung ausscheiden [3]). Anaximander blieb also Hylozoist, insofern als er die Materie von sich selbst aus als bewegt betrachtete; aber er hatte eingesehen, dass die Verschiedenheiten in sie hinein verlegt werden müssten, wenn sie bei der Selbstbewegung aus ihr hervorgehen sollten. Wenn er also hinsichtlich des Seins schon dem späteren Pluralismus sich näherte und die qualitative Veränderlichkeit des Urstoffs aufgab, so war er hinsichtlich der Ursachlosigkeit des Geschehens durchaus mit den andern Milesiern einig, und aus der Verbindung der Gegensätze des Warmen und Kalten, die er zunächst aus dem ἄπειρον heraustreten liess, meinte er das Wasser erklären zu können, um dann mit seiner Kosmogonie ganz in die oceanische Fahrstrasse des Thales einzulenken.

Neben diesen physischen und metaphysischen Bestimmungen aber bietet das einzige von ihm wörtlich erhaltene Fragment [4]), welches den Untergang der Dinge als Sühne des Unrechts darstellt, den ersten dunklen Versuch, das Weltgeschehen als sittliche Nothwendigkeit zu begreifen und die Schatten der Vergänglichkeit, welche auf dem heitern Bilde auch des hellenischen Lebens ruhen, als Vergeltung der Sünde aufzufassen. So wenig sicher die besondere Deutung dieses Ausspruchs ist, so zweifellos spricht darin das Bedürfniss, der physischen Nothwendigkeit den Werth einer ethischen Ordnung zu geben. Hier erscheint Anaximander als Vorgänger Heraklit's.

---

1) Daher auch die Bezeichnung des Weltstoffs als ἀρχή (Anfang). — 2) Diese Lehre ist von Anaximander wahrscheinlich, von Anaximenes sicher vertreten worden; sie wiederholt sich bei Heraklit und Empedokles. — 3) Entscheidend sind in dieser sehr controversen Frage (Ritter, Seydel, Zeller) die Stellen: Arist. Phys. I 4, 187a 20 und Simpl. phys. (D.) 33r 154, 14 (nach Theophrast); ebenso die Fortsetzung der Stelle in der folgenden Anmerkung. — 4) Simpl. phys. (D.) 6r 24, 18.

3. Die Ordnung des Geschehens. welche der Letztere als das allein Bleibende in dem Wechsel der Dinge feststellen zu können glaubte, hatte zwei wesentliche Bestimmungen: die *Harmonie der Gegensätze* und den *Kreislauf des Stoffwechsels im Universum.* Die Beobachtung, dass Alles in der Welt in stetiger Veränderung begriffen ist, übertrieb Heraklit zu der Behauptung, dass Alles fortwährend in sein Gegentheil umschlage. Das „Andere" war ihm *eo ipso* das Entgegengesetzte. Der „Fluss der Dinge" verwandelte sich in seiner poetischen Rhetorik in einen unaufhörlichen Streit der Gegensätze, und diesen Streit (πόλεμος) erklärte er für den Vater der Dinge. Alles, was für eine kürzere oder längere Zeit zu *sein* scheint, ist das Produkt entgegengesetzter Bewegungen und Kräfte, die sich in ihrer Wirkung das Gleichgewicht halten. So ist in jedem Augenblicke das Universum eine in sich gespaltene und wieder in sich zurück gehende Einheit (ἓν διαφερόμενον ἑαυτῷ), — ein Streit, der seine Versöhnung, ein Mangel, der seine Sättigung findet: das Wesen der Welt ist die unsichtbare Harmonie, in der alle Verschiedenheiten und Gegensätze aufgelöst sind. Die Welt ist Werden, und Werden ist Einheit der Gegensätze.

Insbesondere aber stellen sich nach der Anschauung Heraklit's diese Gegensätze in den einander zuwiderlaufenden Processen dar, durch welche sich einerseits das Feuer in alle Dinge verwandelt und andrerseits alle Dinge sich in das Feuer zurückverwandeln. In beiden Processen werden dieselben Stadien durchlaufen: auf dem „*Wege abwärts*" geht das Feuer (durch Verdichtung) in Wasser und Erde, auf dem „*Wege aufwärts*" gehen Erde und Wasser (durch Verdünnung) in Feuer über; und diese beiden Wege sind gleich. Verwandlung und Rückverwandlung laufen neben einander her, und der Schein eines dauernden Dinges tritt da ein, wo an einem und demselben Punkte zeitweilig auf dem einen Wege ebensoviel Rückverwandlung wie auf dem andern Verwandlung stattfindet. Die phantastischen Formen, in denen Heraklit diese Ansichten niederlegte, umhüllen den principiellen Gedanken einer gesetzmässigen Abfolge der Verwandlungen und einer fortwährenden Ausgleichung zwischen ihnen. In immer wiederholtem Rhythmus und nach festen Zeitmassen erzeugt sich die Welt aus dem Feuer und lodert darin wieder auf, um, ein Phönix, neu daraus zu entstehen[1]).

In dieser unablässigen Umsetzung aller Dinge besteht nichts Einzelnes, sondern nur die Ordnung, nach der sich der Austausch der entgegenlaufenden Bewegungen vollzieht, das *Gesetz des Wechsels*, welches den Sinn und den Werth des Ganzen ausmacht. Wenn im Kampf der Gegensätze immer Neues zu entstehen scheint, so ist doch dies Neue zugleich immer schon ein Untergehendes. Das Werden Heraklit's erzeugt kein Sein — so wenig wie das Sein des Parmenides ein Werden.

4. In der That schloss die *Seinslehre der Eleaten* mit der Vielheit und der Veränderung auch das Geschehen aus. Nach ihrer Metaphysik ist das Geschehen unbegreiflich, es ist unmöglich. Diese Metaphysik duldet keine Physik. Wie dem Raum, so spricht Parmenides auch der Zeit die selbständige Realität (ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος) ab: es giebt für ihn nur das unterschiedslose

1) Im Einzelnen sind die physicalischen, zumal die astronomischen Vorstellungen Heraklit's schwach; das metaphysische Grübeln ist bei ihm bedeutsamer als die erklärende Forschung. Er theilt dies mit seinem Gegner Parmenides.

und zeitlose Sein. Gleichwohl hat Parmenides dem ersten Theile seines Lehrgedichts, welcher die Lehre vom Sein vorträgt, einen zweiten hinzugefügt, der die physicalischen Probleme behandelt; doch geschieht dies von vorn herein mit der Verwahrung, dass es sich hier nicht mehr um Wahrheit, sondern um die „Meinungen der Sterblichen" handle[1]. Allen diesen aber liege die falsche Voraussetzung zu Grunde, dass neben dem Sein noch ein anderes, also das Nichtsein sei. Alles Geschehen, alle Vielheit und Bewegung beruht auf der Wechselwirkung dieser Gegensätze, welche dann im Weiteren als Licht und Finsterniss, als das Warme und Kalte bezeichnet werden. In poetischen Bildern wird damit eine Weltanschauung geschildert, nach der das Feuer den dunklen, leeren Raum zu körperlichen Gebilden gestaltet, eine Vorstellungsweise, die zum Theil an Heraklit erinnert, zum Theil an die astronomische Lehre der Pythagoreer anklingt. Eine allbeherrschende Feuermacht (δαίμων) zwingt als unerbittliche Nothwendigkeit (δίκη) vom Mittelpunkte der Welt aus mit Hilfe der Liebe (ἔρως) das Verwandte zu einander. Aneignung und Bekämpfung der fremden Lehren treten, dem Zweck das Ganzen gemäss, in buntem Gemisch auf; über ihrer Verwebung liegt ein poetischer Hauch grossartig plastischer Gestaltungskraft, aber es fehlt wie an eigener Forschung so auch an dem Ertrage klarer Begriffe.

5. Bestimmtere und zur Erklärung des Einzelnen brauchbarere Vorstellungen über das Geschehen finden sich bei den Nachfolgern, welche den Seinsbegriff der Eleaten eigens zu diesem Zwecke in denjenigen des Elements, der Homöomerie und des Atoms umbildeten. Sie alle erklären, dass unter Geschehen nichts anderes zu verstehen sei, als Bewegung unveränderlicher Körpertheile. Empedokles und Anaxagoras scheinen noch versucht zu haben, damit die Leugnung des leeren Raums zu verbinden, die sie von Parmenides übernahmen: sie schrieben ihren Stoffen durchgängige Theilbarkeit und Verschiebbarkeit der Theilchen in der Weise zu, dass bei der Mischung und gegenseitigen Durchdringung der Elemente stets aller Raum ausgefüllt sein sollte. Die Weltbewegung besteht also in dieser Verschiebung der Stofftheile, von denen jedes immer das andere drängt und verdrängt. Von einander entfernte Dinge vermögen nicht anders auf einander zu wirken, als indem Theile des einen ausfliessen und in das andere eindringen; diese Wirkung ist um so eher möglich, je ähnlicher ihrer räumlichen Gestalt nach die Ausflüsse des einen Körpers den Spaltungen (Poren) des anderen sind. So lehrte wenigstens Empedokles, und auch bei Anaxagoras ist die Annahme einer unendlichen Theilbarkeit der Stoffe bezeugt. Anders und der heutigen Vorstellungsweise verwandter ist das Bild des Geschehens bei Leukippos. Die Atome, welche sich im leeren Raum treffen, wirken auf einander durch Druck und Stoss, lagern sich an einander und bilden so die grösseren oder kleineren Dinge und Dingmassen, welche erst durch einen von aussen kommenden Stoss oder Druck anderer Massen wieder getrennt und zerstreut werden. In diesem Wechsel von Bildung und Zertrümmerung der Atomcomplexe besteht alles Geschehen.

---

1) Die hypothetische Darstellung, wie man sich nämlich die Welt denken müsste, wenn man neben dem Sein auch Nichtsein, Vielheit und Werden für real ansähe, hatte einerseits polemischen Zweck, andrerseits kam sie dem Bedürfniss der Schüler entgegen, die vermuthlich von dem Meister doch auch einigen Aufschluss über die empirische Welt verlangten.

Die Grundform der Weltbewegung ist aber in allen drei Systemen der Wirbel, der kreisförmige Umschwung (δίνη). Nach Empedokles wird er durch die zwischen den Elementen thätigen Kräfte der Liebe und des Hasses herbeigeführt; nach Anaxagoras wird er durch den zweckthätigen Vernunftstoff begonnen, um sich dann mit mechanischer Consequenz fortzusetzen; nach Leukipp ist er das jedesmalige Resultat des Zusammentreffens mehrerer Atome. Das Princip des Mechanismus ist bei Empedokles noch mythisch verhüllt, bei Anaxagoras erst halb zum Durchbruch gelangt und nur von Leukipp vollständig durchgeführt worden. Was die beiden ersteren daran hinderte, war die Einmischung von Werthbestimmungen in die erklärende Theorie: der Eine wollte das Gute und das Schlechte auf entsprechende Gemüthskräfte zurückführen, die freilich keinem Wesen zugeschrieben, sondern mythisch verselbständigt wurden; der Andere glaubte die Ordnung des Ganzen nur aus einem zweckmässigen, vernünftig überlegten Anstoss der Bewegungen erklären zu können. Doch ging bei beiden die Annäherung an Leukipp so weit, dass sie die teleologische Erklärung nur für den Anfang des Wirbels in Anspruch nahmen, den weiteren Ablauf der Bewegungen aber und damit jedes einzelne Geschehen rein mechanisch, wie Leukipp, durch das Schieben und Drängen der einmal nach bestimmter Weise in Bewegung befindlichen Stofftheile erklärten. Sie verfuhren dabei so consequent, dass sie auch die Entstehung und die Funktionen der Organismen (unter denen ihnen übrigens die Pflanzen für ebenso beseelt wie die Thiere galten) von dieser rein mechanischen Erklärung nicht ausschlossen. Dem Anaxagoras wird dies von Platon und Aristoteles zum Vorwurf gemacht, und von Empedokles ist eine Aeusserung überliefert[1]), wonach er lehrte, die Thiere seien hie und da regellos, in wunderlichen und grotesken Bildungen entstanden, und es hätten sich im Laufe der Zeit nur die lebensfähigen erhalten. Das Princip des Ueberlebens des Zweckmässigen, das in der heutigen Biologie (Darwinismus) eine so grosse Rolle spielt, ist hier bereits klar formulirt.

Ein interessanter Gegensatz zeigt sich aber auf Grund dieser Vorstellungen bei den drei Forschern hinsichtlich ihrer Stellung zu den kosmogonischen Lehren. Für Empedokles nämlich und Leukippos ist der Process der Weltbildung und Weltauflösung ein immerwährender, für Anaxagoras dagegen ist er ein einmaliger: und zwischen den beiden ersten ist wieder der Unterschied, dass Empedokles eine periodische Abwechslung von Weltentstehung und Weltuntergang nach Art des Heraklit lehrt, der Atomismus dagegen eine zahllose Vielheit von Welten werden und vergehen lässt. Nach den Bestimmungen des Empedokles nämlich giebt es vier verschiedene Zustände der Elemente: ihre vollkommene Mischung, in der nur die Liebe herrscht und der Hass ausgeschlossen ist, nannte er σφαῖρος[2]); durch Eindringen des Hasses sondert sich diese homogene Weltkugel in die einzelnen Dinge, bis die Elemente vollkommen getrennt sind; und

1) Arist. Phys. II 8, 198b 29. Uebrigens wird schon dem Anaximander eine Aeusserung zugeschrieben, welche eine Umwandlung der Organismen durch Anpassung an veränderte Lebensbedingungen lehrt: Plut. plac. V, 19, 1 (Dox. D. 430, 15). Auch für den Menschen nahmen die ältesten Denker keinen anderen Ursprung, als den des Herauswachsens aus der Thierwelt in Anspruch: so Empedokles bei Plut. strom. fr. 2 (Dox. D. 579, 17). — 2) Offenbar nicht ohne Anlehnung an die eleatische Weltkugel, der diese absolute, völlig ausgeglichene Mischung aller Elemente des Empedokles sehr ähnlich sieht.

aus dieser Scheidung führt sie die Liebe wieder zusammen, bis die volle Vereinigung wieder erreicht ist. Weder bei völliger Mischung noch bei völliger Trennung giebt es einzelne Dinge; in beiden Fällen tritt der elatische Akosmismus ein. Eine Welt bewegter Einzeldinge besteht nur, wo Liebe und Hass in Mischung und Entmischung mit einander ringen.

Anders bei Leukipp. Von den Atomen, die im Weltall regellos fliegen, treffen hie und da einige zusammen. Wo solche Anhäufungen stattfinden, da resultirt nach der mechanischen Nothwendigkeit (ἀνάγκη) aus den verschiedenen Bewegungsantrieben, welche die einzelnen Theilchen mitbringen, eine drehende Gesammtbewegung, welche benachbarte Atome und Atomcomplexe oder andere zufliegende Theilchen, manchmal auch schon ganze „Welten" in sich hineinzieht und so sich mit der Zeit ausbreitet. Dabei gliedert sich ein solches im Umschwung begriffenes System in sich selbst, indem bei der Drehung die feineren, beweglicheren Atome in die Peripherie getrieben, die trägeren, massigeren in der Mitte versammelt werden und so das Gleiche sich zum Gleichen findet, nicht durch Neigung oder Liebe, sondern durch die gleiche Gesetzmässigkeit des Drucks und Stosses. So entstehen zu verschiedenen Zeiten an verschiedenen Orten im unendlichen Weltall verschiedene Welten, von denen jede nach mechanischem Gesetz sich in sich weiter bewegt, bis sie vielleicht durch einen Zusammenstoss mit einer anderen Welt zertrümmert oder auch in den Umschwung einer grösseren hineingerissen wird[1]). Wie nahe diese ganze Vorstellung principiell an diejenige der heutigen Naturwissenschaft reicht, liegt auf der Hand.

Die teleologische Betrachtungsweise des Anaxagoras dagegen schliesst ebenso die zeitliche wie die räumliche Vielheit von Welten aus. Der ordnende Geist, der die zweckmässigste Bewegung der Elemente einleitet, gestaltet eben nur diese Eine Welt, welche die vollkommenste ist[2]). Daher schildert Anaxagoras ganz nach Art der kosmogonischen Dichtungen, wie dem Weltanfang ein chaotischer Urzustand voranging, in dem die Elemente ohne Ordnung, unbewegt, durch einander gemischt waren: da kam der νοῦς, der Vernunftstoff, hinzu und setzte sie in geordnete Bewegung. Dieser Wirbel begann an Einem Punkte, dem Pol des Himmelsgewölbes, und breitete sich allmählich über die ganze Stoffmasse aus, die Elemente scheidend und vertheilend, so dass sie nun in gleichmässig harmonischer Weise ihren gewaltigen Umschwung vollenden. Das teleologische Motiv der Lehre des Anaxagoras erwächst wesentlich seiner Bewunderung der Ordnung in der Gestirnwelt, die sich in immer gleichen Geleisen ohne Störung bewegt. Nichts lässt annehmen, dass diese teleologische Kosmologie auf die Zweckmässigkeit der Lebewesen oder gar auf die für den Menschen erspriesslichen Zusammenhänge der Natur hingewiesen hätte: ihr Auge hing an der Schönheit des Sternenhimmels, und was von Ansichten des Anaxagoras über terrestrische Dinge, über Organismen, über den Menschen berichtet wird, hält sich ganz im Rahmen der mechanistischen Erklärungsweise

---

1) So seien, haben die Atomisten behauptet, dereinst Sonne und Mond eigene Welten gewesen, die dann in den grösseren Wirbel, dessen Mitte unsere Erde bilde, hineingerathen seien. — 2) Ausgeführt findet sich dies Motiv bei Platon, Tim. 31 mit unverkennbarer Beziehung auf den Gegensatz zwischen Anaxagoras und den Atomisten.

seiner Zeitgenossen. Auch was er über die Belebtheit anderer Weltkörper als der Erde gesagt hat, klingt so, dass es ebenso gut von den Atomisten herrühren könnte.

Obwohl somit Anaxagoras den νοῦς auch als Princip der Beseelung auffasste und die Theilchen dieses Stoffes in grösserer oder geringerer Menge den organischen Körpern beigemischt dachte, so fällt doch der Schwerpunkt dieses Begriffs bei ihm auf die Urheberschaft der astronomischen Weltordnung: die andere Seite, das Moment der Beseelung, dagegen findet sich viel energischer betont in der Umbildung, welche ein jüngerer Naturphilosoph, der bedeutendste unter den Eklektikern des 5. Jahrhunderts, Diogenes von Apollonia, mit dem Begriff des Anaxagoras vornahm, indem er ihn mit dem hylozoistischen Princip des Anaximenes verband. Dieser bezeichnete nämlich die Luft als ἀρχή, stattete sie aber mit den Merkmalen des νοῦς, der Allwissenheit und der zweckthätigen Kraft aus, nannte diese „vernünftige Luft“ auch das πνεῦμα und fand, dass sie wie im Weltall, so auch im Menschen und anderen Organismen das zweckmässig gestaltende Princip sei. Eine reiche physiologische Kenntniss erlaubte ihm, diesen Gedanken an dem Bau und den Functionen des menschlichen Leibes im Einzelnen durchzuführen. Bei ihm ist die Teleologie zur beherrschenden Auffassung auch für die organische Welt geworden.

Ueber sein Leben ist so wenig bekannt, dass es sogar zweifelhaft ist, welches Apollonia seine Heimath war. Von seinen Schriften lag schon dem Simplikios (Phys. 32 v. 151, 24 D.) nur die περὶ φύσεως vor. Die Fragmente haben Schorn (Bonn 1829) und Panzerbieter (Leipzig 1830) gesammelt. Vgl. K. Steinhart, in der Encyklopädie von Ersch und Gruber.

6. Alle diese Lehren aber setzten den Begriff der Bewegung als einen selbstverständlichen voraus: sie glaubten die qualitative Veränderung erklärt zu haben, wenn sie als deren wahres Wesen Bewegungen, sei es zwischen den continuirlich zusammenhängenden Stofftheilen, sei es im leeren Raum nachwiesen. Daher richtete sich denn auch die Gegnerschaft, welche die eleatische Schule allen diesen Lehren entgegenbrachte, in erster Linie gegen den Begriff der Bewegung, und Zenon zeigte, dass dieser durchaus nicht so einfach hinzunehmen, sondern voller Widersprüche sei, die ihn untauglich zum Erklärungsprincip machten.

Unter Zenon's berühmten Beweisen von der Unmöglichkeit der Bewegung[1]) ist der schwächste derjenige, welcher von der Relativität der Bewegungsgrösse ausgeht, indem er zeigt, dass die Bewegung eines Wagens verschieden geschätzt wird, wenn sie von verschiedenen, gleichfalls in Bewegnng befindlichen, aber in verschiedener Richtung und Schnelligkeit fahrenden oder von einem fahrenden und einem stehenden Wagen aus beurtheilt wird. Stärker dagegen und lange Zeit unüberwunden waren die drei anderen Beweise, welche mit der Zerlegung des Bewegungsraums und der Bewegungszeit in unendlich viele und unendlich kleine discrete Theile operirten. Der erste bezog sich auf die Unmöglichkeit, einen festen Raum zu durchlaufen: sie sollte durch die unendliche Theilbarkeit der Linie begründet werden, indem die unendliche Anzahl der Punkte, welche vor dem Ziel erreicht werden muss, keinen Anfang der Bewegung gestatte. Etwas variirt erscheint derselbe Gedanke in dem zweiten Beweise, der die Unmöglichkeit, einen Raum mit beweglicher Grenze zu durchlaufen, erhärten will: da nämlich der Verfolger in jedem Moment erst den Punkt erreichen muss, von dem zugleich der Verfolgte aufbricht, so müsse dem letzteren stets ein, wenn auch immer kleinerer, minimaler Vorsprung bleiben (Achilleus und die Schildkröte). Der dritte Beweis richtet sich auf die unendliche Kleinheit der momentanen Bewegungsgrösse: der bewegte

1) Arist. phys. VI 9. 239b 9. Vgl. Ed. Wellmann, Zenon's Beweise gegen die Bewegung und ihre Widerlegungen (Frankfurt a. O. 1870).

Körper ist in jedem Momente in irgend einem Punkte seiner Bahn, seine Bewegung in diesem Momente ist gleich Null; aber aus noch so vielen Null entsteht keine reale Grösse (der ruhende Pfeil).

Zusammen mit den (oben erwähnten) Aporien über den Raum und die Vielheit stellen diese Argumentationen Zenon's ein äusserst geschickt entworfenes System einer Widerlegung der mechanistischen Lehren, insbesondere des Atomismus dar: und diese Widerlegung sollte zugleich als indirecter Beweis für die Richtigkeit des eleatischen Seinsbegriffs gelten.

7. Auch die Zahlenlehre der Pythagoreer war insofern eleatisch bestimmt, als sie der Hauptsache nach darauf ausging, mathematische Formen als die Grundverhältnisse der Wirklichkeit nachzuweisen: aber wenn sie die letztere als Nachahmung der ersteren bezeichnete, so schrieb sie doch damit den Einzeldingen und dem zwischen ihnen stattfindenden Geschehen eine, wenn auch abgeleitete und secundäre Wirklichkeit zu, und die Pythagoreer entzogen sich der Beantwortung der kosmologischen und physicalischen Fragen um so weniger, als sie der Philosophie die glänzenden Ergebnisse ihrer astronomischen Forschung zuführen konnten. Sie hatten die Kugelgestalt der Erde und der übrigen Weltkörper erkannt, sie wussten auch, dass der Wechsel von Tag und Nacht auf einer Bewegung der Erde selbst beruht. Zunächst freilich dachten sie diese Bewegung als Umkreisung eines Centralfeuers, dem die Erdkugel immer dieselbe uns unbekannte Seite zukehren sollte [1]): dagegen nahmen sie an, dass um dasselbe Centralfeuer sich ausserhalb der Erdbahn in concentrischen Kreisen der Reihe nach Mond, Sonne, die Planeten und zuletzt der Fixsternhimmel bewegten. In dieses System aber trugen sie nun den metaphysischen Dualismus, welchen sie zwischen dem Vollkommenen und dem Unvollkommenen statuirt hatten, derartig hinein, dass sie den Sternenhimmel wegen des erhabenen Gleichmasses seiner Bewegungen als das Reich der Vollkommenheit, die Welt „unter dem Monde“ dagegen wegen der Unruhe ihrer wechselnden Gestaltungen und Bewegungen als das der Unvollkommenheit betrachteten.

Diese Betrachtung läuft der des Anaxagoras parallel und führt, wenn auch in anderer Weise zur Verschlingung der Theorie mit Werthbestimmungen. An der Hand seiner astronomischen Einsichten ist dem griechischen Geiste der Gedanke einer gesetzmässigen Naturordnung in klarer Erkenntniss aufgegangen. Anaxagoras schliesst daraus auf ein ordnendes Princip, der Pythagoreismus findet am Himmel die göttliche Ruhe des Sichgleichbleibens, die er auf der Erde vermisst. Uralt religiöse Vorstellungen begegnen sich mit dem sehr verschiedenen Erfolg, den die wissenschaftliche Arbeit der Griechen bis hierher gehabt hat: wenn sie ein Bleibendes im Wechsel des Geschehens suchte, so hat sie dies nur in den grossen, einfachen Verhältnissen, in dem ewig gleichen Umschwunge der Gestirne gefunden. In der irdischen Welt mit dem ganzen Wechsel mannigfaltiger, sich stetig durchkreuzender Bewegungen, ist ihr diese Gesetzmässigkeit noch verborgen: das Erdenleben gilt

---

1) Schon zur Zeit Platon's wurde von jüngeren Pythagoreern (Ekphantos, Hiketas von Syrakus) die Hypothese des Centralfeuers (und damit die der „Gegenerde“) aufgegeben, dafür aber die Erdkugel in die Mitte der Welt versetzt und mit einer Axendrehung ausgestattet, mit welcher Annahme dann diejenige eines Stillstandes des Fixsternhimmels verbunden war.

ihr als ein Gebiet des Unvollkommenen, Niederen, das jener sicheren Ordnung entbehrt. In gewissem Sinne kann dies als das für die Folgezeit massgebende Schlussresultat der ersten Periode angesehen werden.

Wie sich die Pythagoreer zu der Frage nach einem periodischen Wechsel von Weltentstehung und Weltvernichtung verhalten haben, ist nicht sicher. Eine Vielheit coexistirender Welten ist bei ihnen ausgeschlossen. In ihrer Weltbildungstheorie und in ihren einzelnen physicalischen Lehren räumen sie dem Feuer eine so hervorragende Bedeutung ein, dass sie dem Heraklit sehr nahe kommen. Schon einen der Zeitgenossen des Philolaos, Hippasos von Metapont, stellt Aristoteles (Met. I, 3) unmittelbar mit Heraklit zusammen.

Dass sie neben die vier Elemente des Empedokles als fünftes noch den Aether, als das Element setzten, aus dem die Kugelschalen des Himmels gebildet seien, hängt zweifellos mit der Scheidung zusammen, die sie zwischen Himmel und Erde machten. Ob und wie sie die Elemente aus einem gemeinsamen Grunde herleiteten, ist schwer zu entscheiden: es scheinen in diesen Fragen verschiedene Ansichten innerhalb der Schule neben einander her gegangen zu sein, und schon Aristoteles hat sie nicht mehr aus einander gehalten.

§ 6. Die Begriffe des Erkennens.

M. Schneidewin, Ueber die Keime erkenntnisstheoretischer und ethischer Philosopheme bei den vorsokratischen Denkern, Philos. Monatshefte II (1869), p. 257, 345, 429.

B. Münz, Die Keime der Erkenntnisstheorie in der vorsophistischen Periode der griechischen Philosophie, Wien 1880.

Die Frage, was die Dinge eigentlich seien, welche schon in dem milesischen Begriff der ἀρχή enthalten ist, setzt, ohne dass dies ausdrücklich gleich zum Bewusstsein kommt, eine Erschütterung der landläufigen, ursprünglichen und naiven Vorstellungsweise von der Welt voraus; sie beweist, dass dem Nachdenken die vorgefundenen Vorstellungen nicht mehr genügen, dass es die Wahrheit hinter oder über ihnen sucht. Gegeben aber sind jene Vorstellungen durch die sinnliche Wahrnehmung und deren unwillkürliche associative Verarbeitung, wie sie, von Generation zu Generation fortgepflanzt, verdichtet und festgesetzt, in der Sprache niedergelegt ist. Wenn der Einzelne mit seinem Denken darüber hinausgeht — und darin besteht schliesslich die wissenschaftliche That —, so thut er es auf Grund logischer Bedürfnisse, die sich in ihm bei der Ueberlegung über das Gegebene geltend machen. Sein Philosophiren erwächst also, auch wenn er sich darüber nicht Rechenschaft giebt, aus Unzuträglichkeiten zwischen seiner Erfahrung und seinem Denken darüber: das seiner Vorstellung unmittelbar Gebotene erweist sich den Anforderungen seines Verstandes gegenüber als unzulänglich. So wenig anfänglich das naive Philosophiren dieses seines inneren Grundes sich bewusst sein mag, so kann es doch nicht ausbleiben, dass es mit der Zeit auf diesen verschiedenen Ursprung der in ihm mit einander ringenden Vorstellungsmassen aufmerksam wird.

1. Die ersten Beobachtungen, welche daher die griechischen Philosophen über die menschliche Erkenntniss gemacht haben, betreffen diesen Gegensatz zwischen Erfahrung und Nachdenken. Je weiter sich die erklärenden Theorien der Wissenschaft von der Vorstellungsweise des täglichen Lebens entfernten, um so mehr wurden ihre Urheber sich darüber klar, dass dies Neue einem andern Grunde entstammte als die gewohnte Ansicht. Viel freilich haben sie darüber noch nicht auszusagen. Sie stellen die „Wahrheit“ der Meinung (δόξα) gegenüber, und oft besagt das eben nur dies, dass ihre eigene Lehre wahr, die Meinungen der Andern dagegen falsch seien. Nur so viel ist ihnen gewiss, dass sie ihre eigene Ansicht dem Nachdenken verdanken, während die Masse der

Menschen, über deren intellectuelle Thätigkeit sich gerade die älteren Philosophen höchst abschätzig äussern, bei dem Sinnenschein verharren. Nur durch das Denken also (φρονεῖν, νοεῖν, λόγος) wird die Wahrheit gefunden, die Sinne für sich allein geben Lug und Trug[1]. So weit ist das Nachdenken in sich erstarkt, dass es nicht nur zu Folgerungen schreitet, welche dem gewöhnlichen Vorstellen durchaus paradox sind, sondern auch ausdrücklich den Meinungen gegenüber sich selbst als die einzige Quelle der Wahrheit behauptet.

Wunderlich wirkt es dabei freilich, wenn man bemerkt, dass diese selbe Behauptung dicht hinter einander von Heraklit und Parmenides in völlig entgegengesetzter Art erläutert wird. Jener nämlich findet den Trug der Sinne und den Irrthum der Menge darin, dass die Wahrnehmung dem Menschen das Sein beharrender Dinge vorspiegelt; der Eleat dagegen eifert gegen die Sinne deshalb, weil sie uns überreden wollen, es gäbe in Wahrheit Bewegung und Veränderung, Werden und Entstehen, Vielheit und Mannigfaltigkeit. Gerade diese Doppelform, in welcher dieselbe Behauptung auftritt, erweist, dass diese nicht das Ergebniss einer Untersuchung, sondern der Ausdruck einer Anforderung ist.

Uebrigens fügte sich dieser Satz den Weltanschauungen der beiden grossen Metaphysiker in sehr verschiedenem Masse ein. Heraklit's Fluss aller Dinge mit dem rastlosen Wechsel einzelner Erscheinungen liess auch die Möglichkeit des Auftauchens falscher Vorstellungen leicht begreiflich erscheinen, und für den Schein des Beharrens und Seins war noch eine besondere Erklärung in dem „Gegenlauf" (ἐναντιοτροπία) der beiden „Wege" gegeben, welcher diesen Schein da entstehen lässt, wo zugleich ebenso viel verwandelt wie rückverwandelt wird. Dagegen ist durchaus nicht abzusehen, wo in der Einen, überall gleichen Weltkugel des Parmenides, die daneben zugleich als der Eine wahre Weltgedanke galt, der Sitz des Scheins und des Irrthums gesucht werden sollte: das konnte doch nur bei den Einzeldingen und deren wechselnden Thätigkeiten geschehen, die selbst für Schein, für nicht-seiend erklärt wurden. Doch ist in der erhaltenen Litteratur auch nicht der geringste Anhalt dafür zu finden, dass dieser so einfache Gedanke[2], der den ganzen Eleatismus über den Haufen geworfen hätte, den Forschern jener Zeit gekommen wäre. Jedenfalls beruhigten sich die Eleaten selbst bei der Behauptung, alle Besonderung und Veränderung sei Trug und Schein der Sinne.

Dieselbe naive Leugnung dessen, was man nicht erklären konnte, scheinen auch die Nachfolger der Eleaten in Betreff der qualitativen Bestimmungen der Einzeldinge angewendet zu haben. Empedokles wenigstens behauptete zwar, alle Dinge seien Mischungen der Elemente: aber die Aufgabe, die ihm daraus hätte erwachsen müssen, nämlich zu zeigen, wie die anderen Qualitäten aus der Mischung der Eigenschaften der Elemente entstehen, hat er nicht gelöst, er hat sie sich, soweit unsere Kenntniss reicht, gar nicht gestellt; er hat vermuthlich diese Sonderqualitäten ebenso für nicht-seiend und für Sinnentrug angesehen, wie Parmenides alle Qualitäten überhaupt. Und ebenso dürfte die durch Leukipp vertretene älteste Ansicht des Atomismus

---

1) Herakl. Fragm. (Schuster) 11 u. 123. Parmen. Fragm. (Karsten) 54 ff. — 2) Zuerst ausgeführt Platon, Sophist. 237 a.

eben dahin gegangen sein, dass in den Einzeldingen nur Gestalt, Ordnung und Bewegung der sie zusammensetzenden Atome real wären, die anderen Eigenschaften aber nur einen auch hier nicht weiter erklärten Sinnentrug bildeten[1].

Vielleicht waren diese Schwierigkeiten mitbestimmend für Anaxagoras, wenn er alle Qualitäten für ungeworden ansah und danach zahllose Elemente statuirte. Ihm erwuchs nun aber die entgegengesetzte Schwierigkeit, wie, wenn Alles in Allem enthalten sein sollte, es kommen könne, dass dem einzelnen Dinge nur einige von diesen Qualitäten beizuwohnen scheinen. Zum Theil erklärte er dies daraus, dass viele Bestandtheile wegen ihrer Kleinheit nicht wahrnehmbar seien, und dass daher erst das Denken uns über die wahren Qualitäten der Dinge belehre[2]; daneben aber scheint er auch den Gedanken verfolgt zu haben, der schon in Anaximander's Vorstellung vom ἄπειρον sich findet: dass, nämlich eine vollkommene Mischung bestimmter Qualitäten etwas Unbestimmtes ergebe. So beschrieb er wenigstens die der Weltbildung vorangehende Urmischung aller Stoffe als völlig qualitätlos[3], und ein ähnlicher Gedanke scheint ihm erlaubt zu haben, die vier empedokleischen Elemente nicht als Urstoffe anzuerkennen, sondern bereits für Mischungen zu halten[4].

Der gemeinsame Rationalismus der vorsophistischen Denker nimmt nun bei den Pythagoreern die besondere Form an, dass für sie die Erkenntniss im mathematischen Denken besteht, und das ist, wenn auch an sich eine Verengerung, so doch andrerseits ein grosser Fortschritt: denn damit war zum ersten Mal eine positive Bestimmung des Denkens im Gegensatze zur Wahrnehmung gegeben. Nur durch die Zahl, lehrte Philolaos[5], ist das Wesen der Dinge zu erkennen, d. h. sie sind erst begriffen, wenn die ihnen zu Grunde liegende mathematische Bestimmtheit erkannt ist. So hatten die Pythagoreer es in der Musik und in der Astronomie erfahren, und so verlangten und versuchten sie es für alle anderen Gebiete. Wenn sie dann aber schliesslich zu dem Resultate kamen, dass diese Anforderung vollständig nur in der Erkenntniss der vollkommenen Welt der Gestirne erfüllt werden kann, so folgerten sie daraus, dass die Wissenschaft (σοφία) sich nur auf das Reich der Ordnung und der Vollkommenheit, d. h. auf den Himmel zu beziehen habe, und dass in dem Reiche des Unvollkommenen, des ungeordneten Wechsels, d. h. auf Erden nur die praktische Tüchtigkeit (ἀρετή) gelte[6].

Eine andere positive Bestimmung des Denkens, das die Früheren ohne nähere Angabe dem Wahrnehmen gegenübergestellt hatten, dämmert in den Argumentationen Zenon's herauf: die logische Gesetzmässigkeit. Allen seinen Angriffen gegen die Vielheit und die Bewegung liegt, wenn auch nicht abstract ausgesprochen, so doch sehr klar und sicher angewendet der Satz des Widerspruchs und die Voraussetzung zu Grunde, dass Das nicht wirklich sein könne, wovon dasselbe bejaht und auch verneint werden müsse. Die hoch-

1) Es ist äusserst unwahrscheinlich, dass die Lösung des Problems durch die Subjectivität der Sinnesqualitäten, welche sich bei Demokrit findet (vgl. unten § 10, 3) schon von Leukipp, also vor Protagoras, der allgemein als Begründer dieser Theorie gilt, vorgetragen sein sollte. — 2) Sext. Emp. adv. math. VII, 90f. — 3) Fragm. (Schorn) 4. Von dieser Stelle dürfte auch das rechte Licht auf den Sinn fallen, in welchem schon Anaximander das ἄπειρον als ἀόριστον bezeichnet. — 4) Arist. de gen. et corr. I 1, 314a 24. — 5) Fragm. (Mullach) 13. — 6) Stob. Ecl. I, 488.

gradige Paradoxie der eleatischen Weltansicht zwang ihre Vertreter mehr als andere zur Polemik, und von der ausgebildeten Technik des Widerlegens, zu der es die Schule in Folge dessen brachte, bieten die Berichte über Zenon's, wie es scheint, auch logisch wohlgeordnete und eingetheilte Schrift ein rühmliches Zeugniss. Allerdings scheint diese formale Schulung, welche in den eleatischen Kreisen herrschte, zu abstracter Aufstellung logischer Gesetze noch nicht geführt zu haben.

2. Die Gegenüberstellung von Denken und Wahrnehmen entsprang also dem Postulat einer erkenntnisstheoretischen Werthbestimmung: im entschiedenen Widerspruche damit stehen nun aber durchgängig die psychologischen Bestimmungen, mit denen dieselben Forscher den Ursprung und den Process des Erkennens aufzufassen suchten; in dieser Hinsicht vermochten sie nach ihren allgemeinen Voraussetzungen jene Gegenüberstellung nicht aufrecht zu erhalten. Obwohl nämlich ihr Denken zunächst und hauptsächlich auf die Aussenwelt gerichtet war, so fiel doch auch die seelische Thätigkeit des Menschen insofern unter ihre Aufmerksamkeit, als sie auch darin eine der Gestaltungen und Verwandlungen oder eines der Bewegungserzeugnisse des Universums sehen mussten. Die Seele und ihr Thun wird also in dieser Zeit nur im Zusammenhange des ganzen Weltlaufs, dessen Product sie so gut ist wie alle anderen Dinge, wissenschaftlich betrachtet, und da die allgemeinen Erklärungsprincipien überall bei diesen Männern noch körperlich gedacht werden, so begegnen wir auch einer durchgängig materialistischen Psychologie[1]).

Seele ist nun zunächst Bewegungskraft: Thales schrieb eine solche dem Magneten zu und erklärte, die ganze Welt sei voller Seelen bezw. voller „Götter". Das Wesen der Einzelseele wurde daher zunächst in demjenigen gesucht, was als das bewegende Princip im Ganzen erkannt worden war: Anaximenes fand es in der Luft, Heraklit und gleichfalls Parmenides im Feuer, ebenso Leukipp in den Feueratomen[2]), Anaxagoras in dem weltbewegenden Vernunftstoff, dem νοῦς. Wo ein körperliches Bewegungsprincip fehlte, wie bei Empedokles, da wurde der Mischstoff der den lebendigen Leib durchströmt, das Blut, als Seele angesehen: Diogenes von Apollonia fand das Wesen der Seele in der dem Blut beigemischten Luft[3]). Auch bei den Pythagoreern konnte die Einzelseele nicht mit dem ἕν, welches sie als weltbewegendes Princip dachten, gleichgesetzt oder als Theil davon angesehen werden: statt dessen lehrten sie, die Seele sei eine Zahl, und bestimmten diese sehr vage Behauptung näher dahin,

1) Neben denjenigen Bestimmungen über die Seele, welche aus der allgemeinen wissenschaftlichen Ansicht sich ergaben, finden sich in der Ueberlieferung bei mehreren dieser Männer (Heraklit, Parmenides, Empedokles und den Pythagoreern) noch andere Lehren, welche mit jenen nicht nur ohne Zusammenhang, sondern im directen Widerspruche sind. Auffassung des Leibes als Kerkers der Seele (σῶμα = σῆμα), persönliche Unsterblichkeit, Vergeltung nach dem Tode, Seelenwanderung: das alles sind Vorstellungen, welche die Philosophen ihren Beziehungen zu den Mysterien entnahmen und in ihrer priesterlichen Lehre beibehielten, so wenig sie mit den wissenschaftlichen zusammen stimmten. Von solchen Aeusserungen ist oben Abstand genommen, weil sie in dieser Phase des griechischen Denkens noch fremd und unvermittelt neben der naturwissenschaftlichen Theorie herlaufen: nur die Pythagoreer scheinen schon einigermassen die Verbindung von Theologie und Philosophie angebahnt zu haben, welche später durch Platon massgebend wurde. — 2) Aehnlich erklärten einige der Pythagoreer die Sonnenstäubchen in der Luft für Seelen. — 3) Da er mit Hinblick darauf den Unterschied venösen und arteriellen Bluts erkannte, so meinte er mit seinem πνεῦμα das, was die heutige Chemie Sauerstoff nennt.

sie sei eine Harmonie, ein Ausdruck, den man[1]) nur so auffassen kann, dass sie darunter eine Harmonie des Leibes, d. h. das lebendige Zusammenspiel seiner Theile verstanden.

Wurden nun dieser Bewegungskraft, welche im Tode den Leib verlässt, zugleich diejenigen Eigenschaften beigelegt, welche wir jetzt als „seelische“ bezeichnen, so charakterisirt sich das specifisch theoretische Interesse, von dem die älteste Wissenschaft erfüllt war, sehr deutlich dadurch, dass unter jenen Eigenschaften fast ausschliesslich das Vorstellen, das „Wissen“ beachtet wird[2]). Von Gefühlen und Willensthätigkeiten ist kaum gelegentlich die Rede[3]). Wie aber die Einzelseele, sofern sie Bewegungskraft ist, ein Theil der das ganze Weltall bewegenden Kraft sein sollte, so konnte auch das Wissen des Einzelnen nur als ein Theil des Weltwissens[4]) aufgefasst werden. Am deutlichsten ist dies bei Heraklit und Anaxagoras: jeder Einzelne hat so viel Wissen, wie in ihm von der allgemeinen Weltvernunft, dem Feuer bei Heraklit[5]), dem νοῦς bei Anaxagoras, enthalten ist. Auch bei Leukipp und Diogenes von Apollonia sind die Vorstellungen ähnlich.

Dieser physicalischen, bei Anaxagoras besonders rein quantitativen Auffassung hat jedoch Heraklit eine Wendung gegeben, bei der wieder das erkenntniss-theoretische Postulat durchdringt und sich als verinnerlichende und vertiefende Kraft geltend macht. Die Weltvernunft, an der der Einzelne in seiner Erkenntniss participirt, ist überall dieselbe; der λόγος des Heraklit[6]) und der νοῦς des Anaxagoras sind durch das ganze Weltall als überall gleichartig bewegende Kraft vertheilt. Das Wissen also ist das Gemeinsame. Es ist deshalb das Gesetz und die Ordnung, der sich Jeder zu fügen hat. Im Traum, in der persönlichen Meinung hat Jeder seine eigene Welt: das Wissen ist Allen gemein [ξυνόν]. Vermöge dieses Merkmals des allgemein geltenden Gesetzes erhält der Begriff des Wissens einen normativen Sinn[7]), und die Unterordnung unter das Gemeinsame, das Gesetz, erscheint als Pflicht auf dem intellectuellen Gebiete ebenso wie auf dem politischen, sittlichen und religiösen[8]).

1) Nach Platon, Phaed. 85f, wo diese Ansicht als materialistisch zurückgewiesen wird. — 2) Der νοῦς des Anaxagoras ist nur Wissen, die Luft bei Diogenes von Apollonia ein grosser, kräftiger, ewiger, „vieles wissender“ Körper, das Sein bei Parmenides zugleich νοεῖν etc. Nur φιλότης und νεῖκος bei Empedokles sind mythisch hypostasirte Triebe; sie haben aber auch mit seinen psychologischen Ansichten Nichts zu thun. — 3) Es hängt damit zusammen, dass im Allgemeinen nicht einmal von Ansätzen ethischer Untersuchung in dieser Periode gesprochen werden kann. Denn einzelne moralisirende Reflexionen oder Ermahnungen können nicht als Anfänge der Ethik gelten. Ueber die einzige Ausnahme vgl. unten Anm. 8. — 4) Den Ausdruck „Weltseele“ hat zuerst Platon oder frühestens (in dem allerdings gerade auch deshalb angezweifelten Fragm. [Mullach] 21) Philolaos gebraucht. Die Vorstellung ist bei Anaximenes, Heraklit, Anaxagoras und wohl auch bei den Pythagoreern sicher vorhanden. — 5) Daher der paradoxe Ausspruch, die trockenste Seele sei die weiseste, und die Mahnung, die Seele vor Nässe (Rausch) zu schützen. — 6) Vgl. hierzu und weiter M. Heinze, Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie (Oldenburg 1872). — 7) Fragm. (Schuster) 123. — 8) Dies ist der einzige Begriff in der Entwicklung des vorsophistischen Denkens, bei welchem man von dem Versuch der Aufstellung eines wissenschaftlichen Princips der Ethik sprechen kann. Wenn Heraklit bei dieser Unterordnung unter das Gesetz einen allgemeinen Ausdruck für alle moralischen Pflichten im Auge hatte oder wenigstens traf, so knüpfte er ihn zugleich an den Grundgedanken seiner Metaphysik, welche dies Gesetz für das bleibende Wesen der Welt erklärte. Doch ist oben (§ 4, 4) darauf hingewiesen worden, dass er in dem Begriff der Weltordnung, der ihm vorschwebte, die verschiedenen Motive (namentlich eben das physische vom ethischen) noch

3. Fragen wir nun aber, wie man unter diesen Voraussetzungen sich erklärte, dass das „Wissen“ in den einzelnen Menschen, d. h. in seinen Leib hineinkommt, so hat auch Heraklit und die ganze Schaar seiner Nachfolger keine andere Antwort als die: durch das Thor der Sinne. Beim wachen Menschen strömt durch die geöffneten Sinne (Gesicht und Gehör werden natürlich hauptsächlich berücksichtigt)[1]) die Weltvernunft in den Leib ein, und darum weiss er. Freilich nur, wenn in ihm selbst noch so viel Vernunft oder Seele ist, dass der von aussen kommenden Bewegung eine innere entgegenkommt[2]): aber auf dieser durch die Sinne bewirkten Wechselwirkung zwischen der äusseren und der inneren Vernunft beruht das Erkennen.

Einen psychologischen Unterschied also zwischen Wahrnehmen und Denken, die in ihren erkenntnisstheoretischen Werthen so schroff einander gegenübergestellt werden, weiss Heraklit nicht anzugeben: ebensowenig aber ist dazu Parmenides[3]) im Stande gewesen[4]). Vielmehr hat dieser die Abhängigkeit, in welcher sich das Denken des einzelnen Menschen von seinen leiblichen Verhältnissen befinde, noch viel schärfer ausgesprochen, wenn er sagte dass jeder so denke wie es durch die Mischung der Stoffe in seinen Leibesgliedern bedingt würde, und wenn er darin eine Bestätigung seines allgemeinen Gedankens von der Identität der Körperlichkeit und des Denkens überhaupt fand[5]). Noch ausdrücklicher wird von Empedokles bezeugt[6]), dass er Denken und Wahrnehmen für dasselbe erklärt, von der Veränderung des Leibes diejenige des Denkens abhängig gedacht und für die intellectuelle Befähigung des Menschen die Mischung seines Bluts als massgebend angesehen habe.

Auch zögerten beide nicht, diese Auffassung durch physiologische Hypothesen anschaulicher zu machen. Parmenides lehrte in seiner hypothetischen Physik, das Gleiche werde überall durch das Gleiche, das Warme aussen durch das Warme im Menschen, das Kalte aussen sogar noch durch das Kalte im Leichnam wahrgenommen, und Empedokles führte den Gedanken, dass jedes Element in unserem Leibe das gleiche Element in der Aussenwelt wahrnehme, unter Benutzung seiner Theorie der Ausflüsse und Poren in dem Sinne aus, dass danach jedes Organ nur dem Eindruck derjenigen Stoffe zugänglich wäre, deren

---

nicht bewusst sonderte, und so arbeitet sich auch die ethische Untersuchung noch nicht klar aus der physischen zur Selbständigkeit heraus. Dasselbe gilt von den Pythagoreern, welche den Begriff der Ordnung durch den (übrigens auch von Heraklit zu übernehmenden) Terminus Harmonie ausdrückten, und deshalb auch ihrerseits die Tugend als „Harmonie“ bezeichneten. Freilich nannten sie eine Harmonie auch die Seele, die Gesundheit und vieles Andere.

1) Daneben noch Geruch (Empedokles) und Geschmack (Anaxagoras). Auf den Tastsinn scheinen nur die Atomisten, insbesondere aber erst Demokrit Werth gelegt zu haben. — **2)** Arist. de an. I 2, 405a 27. — **3)** Theophr. de sens. 3f. — **4)** Ebenso wird zwar von Alkmaion, dem pythagoreisirenden Arzte, berichtet (Theophr. de sens. 25), er habe das Denken oder das Bewusstsein (ὅτι μόνος ξυνίησι) für das unterscheidende Merkmal des Menschen den übrigen Animalien gegenüber erklärt. Aber eine genauere Bestimmung fehlt auch hier, wenn man nicht dem Ausdruck nach an etwas ähnliches wie das aristotelische *κοινὸν αἰσθητήριον* denken will. Damit würde übereinstimmen, dass in den Kreisen der Pythagoreer und der ihnen nahe stehenden Aerzte die ersten Versuche gemacht worden zu sein scheinen, die einzelnen seelischen Thätigkeiten an einzelne Theile des Leibes zu localisiren: das Denken in das Gehirn, die Wahrnehmung an die einzelnen Organe und das Herz, in das letztere auch die Gemüthsbewegungen u. s. w. Von hier scheint Diogenes von Apollonia und nach ihm Demokrit diese Anfänge einer physiologischen Psychologie übernommen zu haben. — **5)** Fragm. (Karsten) v. 146—149. — **6)** Arist. de an. I 2, 404b 7, III 3, 427a 21, Met. III 5 1009b 17, Theophr. de sens. 10f.

Ausflüsse in seine Poren hineinpassten: d. h. er leitete die specifische Energie der Sinnesorgane aus Aehnlichkeitverhältnissen zwischen ihrer äusseren Gestalt und ihren Gegenständen her, und er hat dies für das Sehen, Hören und Riechen mit theilweise recht feinen Beobachtungen ausgeführt[1]).

Dieser Ansicht, dass Gleiches durch Gleiches aufgefasst werde, ist Anaxagoras — man sieht nicht sicher, aus welchem Grunde[2]) — entgegengetreten, indem er lehrte, es werde nur Entgegengesetztes durch Entgegengesetztes, das Warme ausserhalb durch das Kalte im Menschen u. s. w. wahrgenommen[3]): jedenfalls ist auch seine Lehre ein Beweis davon, dass diese metaphysischen Rationalisten in ihrer Psychologie sämmtlich einen groben Sensualismus vertraten.

2. Kapitel. Die anthropologische Periode.

G. Grote, History of Greece, VIII (London 1850), 474—544.

C. F. Hermann, Geschichte und System der platonischen Philosophie I (Heidelberg 1839), p. 179—231.

Blass, Die attische Beredsamkeit von Gorgias bis zu Lysias (Leipzig 1868).

H. Köchly, Sokrates und sein Volk, 1855, in „Akad. Vorträgen und Reden" I (Zürich 1859), p. 219 ff.

H. Siebeck, Ueber Sokrates' Verhältniss zur Sophistik, in „Untersuchungen zur Philosophie der Griechen", 1873, 2. Aufl. (Feiburg i. B. 1888).

W. Windelband, „Sokrates" in „Praeludien" (Freiburg i. B. 1884), p. 54 ff.

Die Weiterentwicklung der griechischen Wissenschaft ist durch den Umstand bestimmt worden, dass sie in dem gewaltigen allgemeinen Aufschwung des geistigen Lebens, den die Nation nach dem siegreichen Erfolge der Perserkriege gewann, aus dem stillen Betriebe eng in sich geschlossener Schulverbände auf den leidenschaftlich bewegten Boden der Oeffentlichkeit hinausgerissen wurde.

Die Kreise, in denen die wissenschaftliche Forschung gepflegt wurde, hatten sich von Generation zu Generation erweitert, und die Lehren, welche zunächst im kleineren Verbande vorgetragen und in schwer verständlichen Schriften verbreitet worden waren, hatten angefangen in das allgemeine Bewusstsein durchzusickern. Schon begannen die Dichter (Euripides, Epicharm), wissenschaftliche Begriffe und Ansichten in ihre Sprache zu übersetzen; schon wurden die Kenntnisse, welche die Naturforschung erworben hatte, zur praktischen Verwerthung (Hippodamos und seine Bauten) herangezogen. Selbst die Medicin, welche früher nur eine traditionell geübte Kunst gewesen war, wurde mit den allgemeinen Begriffen der Naturphilosophie und mit den besonderen Lehren, den Erkenntnissen und den Hypothesen der physiologischen Forschung, die im Laufe der Zeit einen immer breiteren Raum in den Systemen der Wissenschaft eingenommen hatte, derartig durchsetzt, dass sie von ätiologischen Theorien überwuchert wurde[4]): erst in Hippokrates fand sie den Reformator,

---

1) Theophr. de sens. 7. — 2) Vielleicht liegt einer Erinnerung an Heraklit vor, der auch die Wahrnehmung aus der ἐναντιοτροπία — Bewegung gegen Bewegung — erklärte und bei dem der Gegensatz das Princip aller Bewegung war. — 3) Theophr. de sens. 27 ff. Interessant ist, dass Anaxagoras daraus den Schluss zog (ibid. 29), jede Wahrnehmung sei mit Unlust (λύπη) verbunden. — 4) Diese Neuerung in der Medicin begann bei den dem Pythagoreismus nahe stehenden Aerzten, besonders bei Alkmaion. Als litterarischer Typus davon gilt die fälschlich unter dem Namen des Hippokrates gehende Schrift περὶ διαίτης: vgl. H. Siebeck, Gesch. der Psychol. I 1, 94 ff.

der diese Tendenz auf das rechte Mass zurückführte und der ärztlichen Kunst ihren alten Charakter im Gegensatz zur wissenschaftlichen Doctrin zurückgab [1]).

Dazu kam, dass die griechische Nation, durch schwere innere und äussere Schicksale gereift, in das Alter der Männlichkeit getreten war. Sie hatte den naiven Glauben an das Althergebrachte verloren, und sie hatte den Werth des Könnens und Wissens für das praktische Leben erfahren. Sie verlangte jetzt von der Wissenschaft, die bisher in der Stille nur dem reinen Triebe des Forschens, der edlen Neugier des Wissens um seiner selbst willen nachgegangen war, Aufschluss über die Fragen die sie bewegten, Rath und Hilfe für die Zweifel worin sie die Ueberlebendigkeit ihrer eigenen Culturentwicklung stürzte. Und während in der fieberhaften Wetterregung der geistigen Kräfte, welche diese grösste Zeit der Weltgeschichte mit sich führte, überall die Ansicht zum Durchbruch kam, dass auf jedem Gebiet des Lebens der Wissende der Tüchtigste, Brauchbarste und Erfolgreichste sei, während in allen Sphären praktischer Thätigkeit an die Stelle alter Gewöhnung die fruchtbare Neuerung selbständiger Ueberlegung und eigenen Urtheils trat, wurde die Masse des Volkes von dem Drange ergriffen, sich die Ergebnisse der Wissenschaft zu eigen zu machen. Besonders aber genügten jetzt für denjenigen, der eine politische Rolle spielen wollte, nicht mehr wie früher Familientradition, Gewöhnung und persönliche Vorzüge des Charakters und der Geschicklichkeit, sondern die Mannigfaltigkeit und Schwierigkeit der Dinge sowohl wie der intellectuelle Zustand derjenigen, mit denen und auf die er wirken wollte, machte ihm auch eine theoretische Vorbildung für die politische Laufbahn unerlässlich. Nirgends war diese Bewegung so mächtig wie in Athen, der damaligen Hauptstadt Griechenlands, und hier fand denn auch dies Drängen seine beste Befriedigung.

Denn der Anfrage folgte das Angebot. Aus den Schulen heraus traten die Männer der Wissenschaft, die Sophisten (σοφισταί), in die Oeffentlichkeit und lehrten das Volk, was sie selbst gelernt oder in eigener Arbeit erforscht hatten. Sie thaten es zum Theil gewiss aus dem edlen Triebe, die Mitbürger zu belehren [2]); aber es blieb nicht aus, dass ihnen diese Belehrung zum Geschäft wurde. Aus allen Theilen Griechenlands strömten die Männer der verschiedenen Schulen nach Athen herbei, um ihre Lehren vortragen und aus diesem Vortrage in dem Centrum, wie in den geringeren Städten, Ruhm und Reichthum zu erwerben.

Hierdurch änderte sich in kurzer Zeit nicht nur die sociale Stellung der Wissenschaft, sondern auch ihr eigenes inneres Wesen, ihre Tendenz und ihre Aufgabe von Grund aus. Sie wurde eine sociale Macht, ein bestimmendes Moment im politischen Leben (Perikles); aber sie kam eben dadurch in Abhängigkeit von den Anforderungen des praktischen und insbesondere des politischen Lebens.

Die letzteren zeigten sich vornehmlich darin, dass die demokratische Staatsform von dem Politiker in erster Linie die Fähigkeit der Rede verlangte, und dass daher der Unterricht der Sophisten vornehmlich als Vorbildung dazu

---

1) Vgl. hauptsächlich seine Schriften περὶ ἀρχαίης ἰητρικῆς und περὶ διαίτης ὀξέων. — 2) Vgl. Protagoras bei Platon, Prot. 316d.

gesucht wurde und sich mehr und mehr auf diesen Zweck zuspitzte. Die Männer der Wissenschaft wurden Lehrer der Beredsamkeit.

Als solche aber verloren sie das Ziel der Naturerkenntniss, das der Wissenschaft ursprünglich vorgeschwebt hatte, aus den Augen: sie trugen höchstens noch die überlieferten Lehren in möglichst anziehender und geschmackvoller Form vor. Ihre eigenen Untersuchungen aber, wenn sie sich nicht auf formale Routine beschränkten, richteten sich nothwendig auf das Denken und Wollen des Menschen, das ja durch die Rede bestimmt und beherrscht werden sollte, auf die Art wie Vorstellungen und Willensbestimmungen entstehen, wie sie mit einander ringen und gegen einander ihr Recht geltend machen. So nahm die griechische Wissenschaft eine wesentlich anthropologische oder subjective, auf die inneren Thätigkeiten des Menschen, sein Vorstellen und Wollen bezügliche Richtung, und zugleich verlor sie ihren rein theoretischen Charakter und bekam eine vorwiegend praktische Bedeutung[1]).

Vorbereitet war diese Wendung dadurch, dass in der Naturforschung selbst nach der ersten schöpferischen Entwicklung eine Abschwächung des principiellen Interesses eingetreten war und eine Zerstreuung der wissenschaftlichen Arbeit in die besonderen Fragen begonnen hatte. Indem nun jetzt die Thätigkeit der Sophisten sich vor die Mannigfaltigkeit menschlichen Wollens und Vorstellens gestellt sah, indem die Lehrer der Beredsamkeit die Kunst des Ueberredens vortragen und den Wegen nachgehen sollten, auf denen man jeder Ansicht zum Siege, jeder Absicht zum Erfolge helfen könnte, tauchte vor ihnen die Frage auf, ob es denn überhaupt über diesen individuellen Ansichten und Absichten, die jeder in sich als ein Nothwendiges fühlt und den anderen gegenüber vertheidigen kann, etwas an sich Rechtes und Wahres giebt. Diese Frage, ob es etwas Allgemeingiltiges giebt, ist das Problem der anthropologischen Periode der griechischen Philosophie oder der griechischen Aufklärung.

Denn es ist zugleich das Problem der Zeit, — einer Zeit, in welcher der religiöse Glaube und die alte Sitte in's Schwanken gerathen waren, das Ansehen der Autorität mehr und mehr sank und Alles einer Anarchie der selbstherrlich gewordenen Individuen zutrieb. Sehr bald kam diese innere Zersetzung des griechischen Geistes in den Wirren des peloponnesischen Krieges zum offenen Ausbruch, und mit dem Sturz der athenischen Vormacht war die Blüthe der griechischen Cultur geknickt.

Die Gefahren dieser Zustände sind durch die Philosophie zunächst entschieden gesteigert worden. Zwar führte die wissenschaftliche Ausbildung, welche die Sophisten ihrer Rhetorik als einer Kunst des Darstellens, Beweisens und Widerlegens zu geben suchten, einerseits zur Begründung einer selbständigen Psychologie und andrerseits zur Besinnung auf logische und ethische Normen: allein angesichts der Geschicklichkeit, welche diese Männer übten und lehrten, um jede beliebige Ansicht durchzusetzen[2]), kam ihnen die Relativität menschlicher Vorstellungen und Absichten mit solcher Deutlichkeit und mit so überwältigendem Eindruck zum Bewusstsein, dass sie die Frage nach dem Bestehen einer allgemeingiltigen Wahrheit in theoretischer wie in praktischer Hin-

1) Cicero's (Tusc. V 4, 10) bekannter Ausspruch über Sokrates gilt für die ganze Philosophie dieser Periode. — 2) Vgl. das bekannte τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν. Aristoph. Nub. 112 ff. 893 ff. Aristot. Rhet. II 24, 1402 a 23.

sicht verneinten: damit aber geriethen sie in einen Skepticismus, der anfangs eine ernste wissenschaftliche Theorie war, jedoch bald in ein frivoles Spiel überging. Mit der selbstgefälligen Rabulistik ihres Advokatenthums machten sich die späteren Sophisten zu Sprechern aller der zügellosen Tendenzen, welche die Ordnung des öffentlichen Lebens untergruben.

Das geistige Haupt der Sophistik ist Protagoras, derjenige wenigstens, von welchem allein philosophisch bedeutsame und fruchtbare Begriffsbildungen ausgegangen sind. Ihm gegenüber erscheint Gorgias, den man ihm zur Seite zu stellen pflegt, nur als ein Rhetor, der sich gelegentlich auch einmal auf dem Gebiete der Philosophie versuchte und die Kunststücke der eleatischen Dialektik überbot. Hippias vollends und Prodikos sind nur der eine als Typus popularisirender Polyhistorie, der andere als Beispiel seichten Moralisirens zu erwähnen.

Dem wüsten Treiben und der Ueberzeugungslosigkeit der jüngeren Sophisten hat Sokrates den Glauben an die Vernunft und die Ueberzeugung von einer allgemeingiltigen Wahrheit gegenübergehalten. Diese Ueberzeugung war bei ihm wesentlich praktischer Art, sie war seine sittliche Gesinnung: aber sie führte ihn auf eine Untersuchung vom Wissen, das er von Neuem den Meinungen gegenüberstellte und dessen Wesen er im begrifflichen Denken fand.

Sokrates und die Sophisten stehen somit auf dem Boden desselben Zeitbewusstseins und behandeln dieselben Pobleme: aber wo die Sophisten mit ihrer Kunst und Gelehrsamkeit im Gewirr der Tagesmeinungen stecken bleiben und bei einem negativen Ergebniss endigen, da findet der einfache, gesunde Sinn und die edle, reine Persönlichkeit des Sokrates die Ideale der Sittlichkeit und der Wissenschaft wieder.

Der grosse Eindruck, den die Lehre des Sokrates machte, zwang die Sophistik in neue Bahnen: sie folgte ihm mit dem Versuch, durch wissenschaftliche Einsicht sichere Principien sittlicher Lebensführung zu gewinnen, und während die alten Schulen sich zum grössten Theil in die rhetorische Lehrthätigkeit verzettelt hatten, wurden jetzt von Männern, welche den Umgang des athenischen Weisen genossen hatten, neue Verbände gestiftet, in deren wissenschaftlicher Arbeit sich Sokratisches und Sophistisches oft wunderlich genug durch einander mischte, während die lediglich anthropologische Richtung der Untersuchung dieselbe blieb.

Unter diesen, nicht ganz richtig meist mit dem Namen „Sokratiker“ bezeichneten, Schulen ist die megarische, von Eukleides gegründet, noch am meisten den unfruchtbaren Spitzfindigkeiten der späteren Sophistik verfallen: ihr schliesst sich als die unbedeutendste die elisch-eretrische Schule an. Der Grundgegensatz aber der Lebensauffassung, welcher im griechischen Leben jener Tage obwaltete, hat seinen wissenschaftlichen Ausdruck in den Lehren der beiden Schulen gefunden, deren Gegensatz sich von da durch die ganze antike Litteratur hindurchzieht: der kynischen und der kyrenaischen. Erstere zählt neben ihrem Gründer Antisthenes die populäre Gestalt des Diogenes zu ihren Vertretern: in letzterer, die auch die hedonische Schule heisst, sind auf den Stifter Aristippos sein gleichnamiger Enkel, später Theodoros, Annikeris, Hegesias und Euemeros gefolgt.

Die sophistischen Wanderlehrer sind zum Theil aus den früheren Schulgenossenschaften hervorgegangen; diese haben sich dann in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts meist verloren und einem freieren Vertrieb der gewonnenen Ansichten Platz gemacht, welcher der Detailforschung, namentlich der physiologischen (Hippon, Kleidemos, Diogenes von Apollonia) nicht ungünstig, aber mit einer Erlahmung der allgemeinen Speculation verbunden war. Nur die abderitische und die pythagoreische Schule haben diese Zeit der Auflösung überdauert; eine Gesellschaft von Herakliteern, welche in Ephesos sich erhielt, scheint bald in sophistisches Treiben ausgeartet zu sein (Kratylos)[1].

Aus der atomistischen Schule erwuchs Protagoras von Abdera (etwa 480—410), einer der ersten und der mit Recht berühmteste dieser Wanderlehrer. Zu verschiedenen Zeiten in Athen thätig, soll er, nachdem er daselbst wegen Asebie verurtheilt war, auf der Flucht umgekommen sein. Von den zahlreichen Schriften grammatischen, logischen, ethischen, politischen und religiösen Inhalts, ist sehr wenig erhalten.

Gorgias von Leontinoi (483—375) war 427 als Gesandter seiner Vaterstadt in Athen, wo er grossen litterarischen Einfluss gewann; im Alter hat er zu Larissa in Thessalien gelebt. Er war aus der sicilischen Rednerschule, der auch Empedokles nahe gestanden hatte, hervorgegangen[2].

Von Hippias von Elis ist ausser einigen Ansichten (worunter wohl auch die in dem platonischen Dialog Hippias major kritisirten) nur bekannt, dass er mit seiner Vielwisserei prunkte. Von Prodikos aus (Julis auf) Keos ist die bekannte Allegorie „Herakles am Scheidewege“ bei Xenophon, Memor. II 1, 21 erhalten. Die übrigen Sophisten, meist nur aus Platon bekannt, sind ohne eigne Bedeutung: es wird nur dem einen oder dem anderen diese oder jene charakteristische Behauptung in den Mund gelegt.

Die Auffassung der Sophistik hat mit der Schwierigkeit zu kämpfen, dass man über sie fast ausschliesslich durch ihre siegreichen Gegner, Platon und Aristoteles, unterrichtet ist. Ersterer hat im Protagoras noch eine anmuthig lebendige, von feiner Ironie durchhauchte Schilderung eines Sophistencongresses, im Gorgias schon eine ernstere, im Theaetet eine schärfere Kritik, im Kratylos und Euthydem eine übermüthige Verhöhnung der Lehrweise der Sophisten gegeben. In dem unter Platon's Namen gehenden Dialog Sophistes ist sodann eine überaus hämische Begriffsbestimmung des Sophisten versucht worden, und zu dem gleichen Resultat kommt auch Aristoteles in dem Buch über die sophistischen Trugschlüsse (cap. 1, 165a 21).

Die Geschichte der Philosophie hat die abschätzigen Beurtheilungen der Gegner lange nachgesprochen und dem Wort σοφιστής (das eigentlich nur einen „Gelehrten“, wenn man will, einen „Professor“ bedeutet) den tadelnden Sinn gelassen, welchen ihm jene gegeben hatten. HEGEL hat die Sophisten rehabilitirt; und darauf ist, wie es zu gehen pflegt, zeitweilig eine Ueberschätzung gefolgt (GROTE).

M. SCHANZ, Die Sophisten, Göttingen 1867.

Sokrates von Athen (469—399) macht in der Geschichte der Philosophie schon äusserlich durch seine originelle Persönlichkeit und durch seine neue Art des Philosophirens Epoche. Er war weder Gelehrter noch Wanderlehrer, gehörte keiner Schule an und hielt sich zu keiner. Er war ein einfacher Mann aus dem Volke, der Sohn eines Bildhauers und anfangs selbst mit dem Meissel beschäftigt. Mit tiefem Wissensdrang hatte er die neuen Lehren, von denen die Strassen seiner Vaterstadt wiederhallten, in sich aufgenommen, aber sich durch diese glänzende Redeweisheit nicht blenden lassen und sich durch sie nicht gefördert gefunden. Seinem scharfen Denken entgingen die Widersprüche nicht, und sein sittlicher Ernst nahm an der Oberflächlichkeit und Frivolität dieses Bildungsgetriebes Anstoss. Er erachtete es für seine Pflicht und für seine göttliche Bestimmung (vgl. Platon's Apologie), sogar mit Hintansetzung der Sorge um die Seinigen (Xantippe), sich selbst und seine Mitbürger über die Nichtigkeit des vermeintlichen Wissens aufzuklären und durch ernste Prüfung der Wahrheit nachzugehen. So hat er, ein Philosoph der Gelegenheit und des täglichen Lebens, unablässig unter seinen Mitbürgern gewirkt und die Besten aus Athens Jugend (Alkibiades) um sich versammelt, die in ihm das Ideal und den Lehrer der Tugend verehrten. So erscheint er als Führer einer geistigen Aristokratie, und eben damit gerieth er in Gegensatz zu der herrschenden Demokratie. Das waren die Voraussetzungen, unter denen Missverstand und persönliche Intrigue ihn vor das Gericht führte: aber der Tod, zu dem er verurtheilt wurde, sollte sein grösster Ruhm werden.

Die Berichte über ihn liefern ein deutliches und zweifelloses Bild seiner Persönlichkeit: hierin ergänzen sich Platon's feinere und Xenophon's gröbere Zeichnung sehr glücklich. Der erstere führt den verehrten Lehrer fast in allen seinen Schriften mit dramatischer Lebendigkeit vor; bei dem letzteren kommen die Memorabilien (Ἀπομνημονεύματα Σωκράτους) und das Symposion in Betracht. Schwieriger steht es hinsichtlich der Lehre: hierin sind Xenophon's

1) Bei Platon (Theaet. 181a) heissen sie οἱ ῥέοντες; vgl. Aristot. Met. IV 5, 1010a 13. — 2) Vgl. über diese Beziehungen H. DIELS, Berichte der Berl. Akademie, 1884, p. 343ff.

wie Platon's Darstellungen Parteischriften, von denen jede den berühmten Namen für die eigene Lehre (bei Xenophon ein gemilderter Kynismus) in Anspruch nimmt. Massgebend sind wegen der grösseren historischen Entfernung und des freieren Gesichtspunktes in allen wesentlichen Punkten die Angaben des Aristoteles.

E. Alberti, Sokrates (Göttingen 1869). — A. Labriola, La dottrina di Socrate (Napoli 1871). — A. Fouillée, La philosophie de Socrate (Paris 1873).

Eukleides aus Megara gründete seine Schule bald nach dem Tode des Sokrates. Aus ihr sind die beiden Eristiker (s. unten) Eubulides von Milet und Alexinos aus Elis, ferner Diodoros Kronos aus Karien (gest. 307), sowie Stilpon (380—300) zu nennen. Die Schule hatte nur kurzen Bestand und lief später in die kynische und stoische aus. Dasselbe gilt von der Genossenschaft, welche Phaidon, der Lieblingsschüler des Sokrates, in seiner Heimath Elis gründete und bald darauf Menedemos nach Eretria verpflanzte. Vgl. E. Mallet, Histoire de l'école de Megare et des écoles d'Elis et d'Erétrie (Paris 1845).

Der Stifter der (nach dem Gymnasium Kynosarges benannten) kynischen Schule ist Antisthenes von Athen, wie Euklid ein älterer Freund des Sokrates. Der Sonderling Diogenes von Sinope ist mehr eine culturhistorisch charakteristische Nebengestalt, als ein Mann der Wissenschaft. Neben ihm sei noch Krates von Theben genannt. Später verschmilzt die Schule mit der stoischen.

F. Dümmler, Antisthenica (Halle 1882). — K. W. Göttling, Diogenes der Kyniker, oder die Philosophie des griechischen Proletariats (Ges. Abhandl. I, 251 ff.).

Aristippos von Kyrene, ein sophistischer Wanderlehrer, etwas jünger als Euklid und Antisthenes, und mit dem sokratischen Kreise nur vorübergehend verbunden, hat seine Schule wohl erst im Alter gegründet und scheint die systematische Ausbildung der Gedanken, die ihm selbst mehr ein praktisches Lebensprincip waren, seinem Enkel überlassen zu haben, der den Beinamen μητροδίδακτος führt, weil des Grossvaters Weisheit durch seine Mutter Arete auf ihn übergegangen war. Die oben genannten Nachfolger reichen schon in das 3. Jahrhundert hinein und bilden sachlich den Uebergang zu der epikureischen Schule.

A. Wendt, De philosophia Cyrenaica (Göttingen 1841).

§ 7. Das Problem der Sittlichkeit.

Wie schon die Reflexionen der Gnomiker und die Sentenzen der sog. sieben Weisen zu ihrem Mittelpunkte die Mahnung zum Masshalten haben, so richten sich auch die pessimistischen Klagen, denen wir bei Dichtern, Philosophen und Moralisten des 5. Jahrhunderts begegnen, am meisten gegen die Zügellosigkeit der Menschen, den Mangel an Zucht und Gesetzlichkeit. Ernstere Geister durchschauten die Gefahr, welche das leidenschaftliche Aufschäumen des öffentlichen Lebens mit sich brachte, und die politische Erfahrung dass der Parteikampf nur da sittlich erträglich ist, wo die gesetzliche Ordnung unangetastet bleibt, liess die Beugung unter das Gesetz als oberste Pflicht erscheinen. Heraklit und die Pythagoreer haben dies mit voller Klarheit ausgesprochen und an die Grundbegriffe ihrer metaphysischen Theorie anzuknüpfen gewusst [1]).

Zweierlei tritt uns dabei als selbstverständliche Voraussetzung auch bei diesen Denkern entgegen. Das erste ist die Geltung der Gesetze. Der Gehorsam des naiven Bewusstseins befolgt das Gebot, ohne zu fragen, woher es kommt und wodurch es berechtigt ist. Die Gesetze sind da, die der Sitte so gut wie die des Rechts: sie bestehen einmal, und der Einzelne hat sie zu befolgen. Niemand hat in der vorsophistischen Zeit daran gedacht, das Gesetz zu prüfen und zu fragen, worin sein Anspruch auf Geltung besteht. Das zweite ist eine Ueberzeugung, welche in dem Moralisiren aller Völker und aller Zeiten zu Grunde liegt, diejenige nämlich, dass die Befolgung des Gesetzes Vortheil, seine Missachtung Nachtheil bringt: aus diesem Gedanken heraus nimmt die Mahnung den Charakter eines überredenden Rathes an [2]), der sich an die

---

1) Vgl. oben S. 50 Anm. 8. — 2) Ein typisches Beispiel hierfür ist die Allegorie des

Klugheit des Ermahnten ebenso wie an die in ihm schlummernden Wünsche richtet.

Mit der griechischen Aufklärung geriethen diese beiden Voraussetzungen ins Schwanken, und damit wird ihr die Sittlichkeit zum Problem.

1. Der Anstoss dazu ging von den Erfahrungen des öffentlichen Lebens aus. Schon der häufige und rasche Wechsel der Verfassungen war geeignet, die Autorität des Gesetzes zu untergraben: er nahm nicht nur dem einzelnen Gesetze den Nimbus unbedingter, frageloser Geltung, sondern er gewöhnte zumal den Bürger der demokratischen Republik, in Berathungen und Abstimmungen über den Grund und die Geltung der Gesetze nachzudenken und zu entscheiden. Das politische Gesetz wurde discutirbar, und der Einzelne stellte sich mit seinem Urtheil darüber. Beachtet man dann ausser diesem zeitlichen Wechsel auch noch die Verschiedenheit, welche nicht nur die politischen Gesetze, sondern auch die durch die Sitte vorgeschriebenen Gewohnheiten in den verschiedenen Staaten und gar bei verschiedenen Völkern aufweisen, so folgt daraus, dass den Gesetzen nicht mehr der Werth allgemeiner Geltung für alle Menschen zugeschrieben werden kann[1]. Wenigstens gilt das zunächst für alle Gesetze, die von Menschen gemacht sind; jedenfalls also von den politischen.

Erhob sich nun diesen Erfahrungen gegenüber die Frage, ob es denn überhaupt etwas überall und immer Geltendes, ein von der Verschiedenheit der Völker, Staaten und Zeiten unabhängiges und damit für Alle massgebendes Gesetz gäbe, so begann die griechische Ethik mit einem Problem, welches dem Anfangsproblem der Physik völlig parallel lief. Das ewig gleiche, alle Veränderungen überdauernde Wesen der Dinge hatten die Philosophen der ersten Periode die Natur (φύσις) genannt[2]; jetzt fragt man, ob durch diese ewig gleiche Natur (φύσει) auch ein über allen Wechsel und alle Verschiedenheiten erhabenes Gesetz bestimmt sei, und im Gegensatz dazu weist man darauf hin, dass alle die bestehenden, nur zeitweilig und in beschränktem Umfange geltenden Vorschriften durch menschliche Satzung (θέσει oder νόμῳ) gegeben und begründet sind.

Der Gegensatz von Natur und Satzung ist die am meisten charakteristische Begriffsbildung der griechischen Aufklärung: er beherrscht ihre ganze Philosophie, und er hat von vornherein nicht etwa nur den Sinn eines Princips der genetischen Erklärung, sondern die Bedeutung einer Norm der Werthschätzung. Wenn es etwas Allgemeingültiges giebt, so ist es das, was „von Natur" für alle Menschen ohne Unterschied des Volkes und der Zeit gilt: was von Menschen im Lauf der Geschichte festgesetzt worden ist, das hat auch nur particularen, zeitweiligen Werth. Berechtigt ist nur was die Natur bestimmt, aber die Menschensatzung geht darüber hinaus. Das „Gesetz" (νόμος) tyrannisirt den Menschen und zwingt ihn zu vielem was der Natur zuwiderläuft[3]. Die

Prodikos in seinem wählenden Herakles die Tugend ebenso wie das Laster goldene Berge versprechen lässt [illegible]

1) Hippias bei Xenoph. Memor. IV 4, 14 f. — 2) Es ist hervorzuheben, dass das [illegible] — 3) Hippias b. Plato Prot. 337 c.

Philosophie formulirt begrifflich den Gegensatz eines natürlichen, „göttlichen“ Rechts gegen das geschriebene Recht (Antigone).

Hieraus ergaben sich die Aufgaben, einerseits festzustellen, worin dies überall gleiche Recht der Natur bestehe, andrerseits aber zu begreifen, wie daneben die Satzungen des historischen Rechts entstehen und begründet sind.

Der ersten Aufgabe hat sich Protagoras nicht entzogen. In der mythischen Darstellung, die Platon von ihm aufbewahrt hat[1], lehrte er, dass die Götter allen Menschen gleichmässig Gerechtigkeitssinn und sittliche Scheu (δίκη und αἰδώς) gegeben hätten, damit sie im Kampf des Lebens zu gegenseitiger Erhaltung dauernde Verbindungen schliessen könnten. Er fand also die φύσις des praktischen Lebens in sittlichen Grundgefühlen, welche den Menschen zu gesellschaftlicher und staatlicher Vereinigung treiben. Die nähere Ausführung dieses Gedankens und die Abgrenzung des φύσει Geltenden von den positiven Bestimmungen der historischen Satzung sind uns leider nicht erhalten.

Dass aber von solchen Grundlagen aus die Theorie der Sophisten zu einer weitgehenden Kritik der gegebenen Zustände und zur Forderung tiefgreifender Umwälzungen des gesellschaftlichen und staatlichen Lebens schritt, dafür liegen mancherlei Anzeichen vor. Schon damals brach sich der Gedanke Bahn, dass alle rechtlichen Unterschiede zwischen den Menschen nur auf Satzung beruhten und die Natur gleiches Recht für Alle verlange. Lykophron begehrte die Abschaffung des Adels, Alkidamas[2] und Andere[3]) bekämpften aus diesem Gesichtspunkt die Sklaverei, Phaleas forderte Gleichheit des Besitzes wie der Bildung für alle Bürger, und Hippodamos entwarf als der Erste die Grundzüge eines vernünftigen Staatsideals[4]. Selbst der Gedanke einer politischen Gleichstellung der Frauen mit den Männern ist in diesem Zusammenhange aufgetaucht[5]).

Weicht nun die positive Gesetzgebung von diesen Anforderungen der Natur ab, so ist ihre Begründung nur in den Interessen derjenigen zu suchen, welche die Gesetze machen. Nach Thrasymachos[6]) von Chalkedon sind es die Gewalthaber, welche den Unterworfenen durch das Gesetz zwingen, zu thun wie es ihrem Vortheil entspricht: umgekehrt führte Kallikles[7]) aus, die Gesetze seien von der grossen Masse der Schwachen als ein Schutzwall gegen die überlegene Kraft der starken Persönlichkeiten errichtet worden; Lykophron[8]) sieht den Sinn der Rechtsordnung darin, dass alle die welche Anderen kein Leides thun, sich gegenseitig Leben und Besitz verbürgen: — immer wird der Grund der Gesetze in den Interessen derjenigen gefunden, welche sie machen.

2. Ist aber das persönliche Interesse der Grund für die Aufstellung der Gesetze, so ist es auch das einzige Motiv ihrer Befolgung. Auch der Moralist will ja den Menschen davon überzeugen, dass es in seinem Interesse liege, sich dem Gesetze zu fügen. Daraus folgt aber, dass der Gehorsam gegen das Gesetz nur so weit zu reichen hat, als er im Interesse des Einzelnen liegt.

1) Plat. Prot. 320 ff. Vgl. A. Harpff, Die Ethik des Protagoras (Heidelberg 1884). — **2)** Arist. Rhet. I 13, 1373 b 18, vgl. dazu Orat. Attic. (ed. Bekker) II, 154. — **3)** Arist. Pol. I 3, 1253 b 20. — **4)** Arist. Pol. II 7 (Phaleas) und 8 (Hippodamos). — **5)** Die Persiflage in den Ekklesiazusen des Aristophanes kann sich nur darauf beziehen. — **6)** Plat. Rep. 338 c. — **7)** Plat. Gorg. 483 b. — **8)** Arist. Pol. III 9, 1280 b 11.

Und es giebt Fälle, wo das nicht zutrifft. Es ist nicht wahr, dass nur die Unterordnung unter das Gesetz glücklich macht: grosse Verbrecher, so führt Polos[1]) aus, giebt es, die durch die schrecklichsten Uebelthaten die glücklichsten Erfolge erreicht haben. Die Erfahrung widerspricht der Behauptung, dass nur Rechtthun zur Glückseligkeit führe; sie zeigt vielmehr, dass eine kluge, durch keine Rücksichten auf Recht und Gesetz gehemmte Lebensführung die beste Gewähr des Glücks ist[2]).

Durch solche Betrachtungen greift allmählich die zunächst nur auf die Geltung des staatlichen Gesetzes gerichtete Skepsis auch diejenige der sittlichen Gesetze an. Was Polos, Kallikles und Thrasymachos in den platonischen Dialogen Gorgias und Politeia über die Begriffe des *Rechten* und *Unrechten* (δίκαιον und ἄδικον) vortragen, bezieht sich (durch die Mittelstellung der strafrechtlichen Bestimmungen) gleichmässig auf das sittliche, wie auf das politische Gesetz und beweist, dass das Naturgesetz nicht nur dem bürgerlichen Gesetz, sondern auch den Forderungen der Sitte gegenübergestellt wurde.

Hinsichtlich beider aber schritt der Naturalismus und Radicalismus der jüngeren Sophisten zu den äussersten Consequenzen. Mag der Schwache, so hiess es, sich dem Gesetz unterwerfen; er ist ja doch nur der Dumme, der damit fremdem Nutzen dient[3]); der Starke aber, der zugleich der Weise ist, lässt sich durch das Gesetz nicht irre machen, er folgt lediglich dem *Triebe seiner eigenen Natur*. Und das ist das Rechte, wenn nicht nach menschlichem Gesetz, so nach dem höheren Gesetz der Natur. An allen Lebewesen zeigt sie, dass der Stärkere über den Schwächeren herrschen soll; nur dem Sklaven ziemt es, ein Gebot über sich anzuerkennen, der freie Mann soll seine Begierden nicht zügeln, sondern sie sich voll entfalten lassen; nach Menschenrecht mag es eine Schande sein, Unrecht zu thun, — nach dem Naturgebot ist es eine Schande, Unrecht zu leiden[4]).

In solchen Formen wurde die *natürliche Triebbestimmtheit des Individuums als Naturgesetz* proclamirt *und zum höchsten Gesetz des Handelns* erhoben, und *Archelaos*, ein der sophistischen Zeit angehöriger Schüler des Anaxagoras, verkündete, dass die Prädicate gut und böse, „recht“ und „schimpflich“ (δίκαιον — αἰσχρόν) nicht der Natur, sondern der Satzung entspringen: alle *sittliche Beurtheilung* ist *conventionell*[5]).

3. Selbstverständlich wurden in diesen Umsturz auch die *religiösen* Vorstellungen um so mehr hineingezogen, als diese, nachdem ihnen die theoretische Geltung durch die kosmologische Philosophie entzogen worden war (Xenophanes), nur noch als allegorische Darstellungen sittlicher Begriffe Anerkennung behalten hatten: in dieser Hinsicht war eine Zeit lang die Schule des Anaxagoras, namentlich ein gewisser *Metrodoros* von *Lampsakos*, thätig gewesen. Es war nur eine Consequenz des ethischen *Relativismus* der Sophisten, dass *Prodikos* lehrte, die Menschen hätten aus Allem, was ihnen Segen brachte, Götter gemacht, und dass *Kritias* den Glauben an die Götter für eine Erfindung kluger Staatskunst erklärte[6]). Wenn solche Ansichten der

---

1) Bei Plat. Gorg. 471. — 2) Vgl. das Lob der ἀδικία von Thrasymachos bei Plat. Rep. 344 a. — 3) Thrasymachos bei Platon, Rep. 343 c. — 4) Kallikles bei Platon, Gorg. 483 a und 491 e. — 5) Diog. Laert. II 16. — 6) Sext. Emp. adv. math. IX 51—54.

wissenschaftlich Gebildeten bei den staatlich-priesterlichen Gewalten und zum Theil auch noch bei der grossen Masse Unwillen erregten[1]), so hatte es Protagoras leicht, sich diesen Fragen gegenüber in den Mantel seines Skepticismus zu hüllen[2]).

4. Die Stellung des Sokrates zu dieser ganzen Bewegung ist doppelseitig: einerseits hat er ihr Princip auf den klarsten und umfassendsten Ausdruck gebracht, andrerseits hat er sich ihrem Ergebniss auf das Kräftigste entgegengestellt. Und diese beiden Seiten seiner Wirksamkeit, so gegensätzlich sie zu sein scheinen und so sehr dieser ihr äusserer Gegensatz das tragische Geschick des Mannes bestimmt hat, stehen doch in dem genauesten und folgerichtigsten Zusammenhange: denn gerade dadurch, dass Sokrates das Princip der Aufklärung in seiner ganzen Tiefe erfasste und in seiner ganzen Energie formulirte, gelang es ihm, daraus ein positives Resultat von gewaltiger Tragweite zu entwickeln.

Auch für ihn ist die Zeit frägloser Befolgung überlieferter Gewohnheiten vorüber: an die Stelle der Autorität ist das selbständige Urtheil der Individuen getreten. Während aber die Sophisten der Analyse der Gefühle und Triebe nachgingen, welche den thatsächlichen Entscheidungen der Individuen zu Grunde liegen, und sich schliesslich genöthigt sahen, allen diesen Motiven das gleiche Recht einer naturnothwendigen Entfaltung zuzuerkennen, reflectirte Sokrates auf dasjenige Moment, welches das entscheidende in der Cultur seiner Zeit war, nämlich auf die praktische, politische und soziale Bedeutung, welche Wissen und Wissenschaft errungen hatten. Gerade durch die Verselbständigung der Individuen, durch die Entfesselung der persönlichen Leidenschaften war es zu Tage getreten, dass die Tüchtigkeit des Menschen auf seiner Einsicht beruht. Hierin fand Sokrates den objectiven Massstab für die Werthbeurtheilung der Menschen und ihrer Handlungen.

Tüchtigkeit also (ἀρετή) ist Einsicht. Wer nach Gefühlen, nach unklaren Voraussetzungen, nach hergebrachten Gewohnheiten handelt, der mag wohl gelegentlich auch einmal das Rechte treffen, aber er weiss es nicht, er ist des Erfolgs nicht sicher; wer gar in Täuschung und Irrthum über das, worum sich's handelt, begriffen ist, der greift sicher fehl: nur der wird recht handeln können, der die richtige Einsicht von den Dingen und von sich selbst hat[3]). Daher ist die Erkenntniss (ἐπιστήμη) die Grundlage aller Eigenschaften, welche den Menschen tüchtig und brauchbar machen, aller einzelnen ἀρεταί.

Diese Einsicht besteht zuerst in der genauen Kenntniss der Dinge, auf welche sich das Handeln beziehen soll. Der Mensch soll seine Sache verstehen. Wie man in jedem Geschäft den tüchtig findet, welcher es gründlich erlernt hat und die Gegenstände kennt, mit denen er zu arbeiten hat, so sollte es auch im bürgerlichen und im politischen Leben sein: auch hier soll man nur der Einsicht vertrauen[4]). Somit unterscheiden sich die einzelnen Tüchtigkeiten

1) Wie die Verurtheilung des Diagoras von Melos (Aristoph. Av. 1073) beweist. — 2) Diog. Laert. IX 51. — 3) Diesen Grundgedanken des Sokrates reproduciren Xenophon und Platon in zahlreichen Wendungen: bei Xenophon ist hauptsächlich Mem. III, cap. 9, bei Platon der Dialog Protagoras zu vergleichen. — 4) Daher auch die antidemokratische, für sein persönliches Geschick so verhängnissvolle Parteistellung des Sokrates, der ausdrücklich verlangte, dass die schwerste und verantwortungsvollste Kunst, diejenige der Regierung, nur

nur nach den Gegenständen, welche das Wissen in jedem Falle betrifft[1]): allen gemeinsam aber ist nicht nur das Wissen überhaupt, sondern auch die Selbsterkenntniss. Darum erklärte es Sokrates für seinen hauptsächlichsten Beruf, sich selbst und seine Mitbürger zu ernster Selbstprüfung zu erziehen: das γνῶθι σεαυτόν galt als das Stichwort seiner Lehre[2]).

5. Diese Betrachtungen, welche Sokrates aus den Werthbestimmungen der praktischen Tüchtigkeit heraus entwickelte, übertrugen sich mit der Doppelsinnigkeit des Wortes ἀρετή[3]) auch auf die sittliche Tüchtigkeit, die Tugend, und führten so zu der Grundlehre, dass Tugend in der Erkenntniss des Guten[3]) bestehe. So weit ist der Gedankengang des Sokrates klar und zweifellos; undeutlicher aber wird die Ueberlieferung, wenn wir fragen, was denn nun der Mann, der so lebhaft auf Deutlichkeit der Begriffsbestimmung drang, unter dem Guten habe verstanden wissen wollen. Nach der Darstellung Xenophon's müsste ihm das Gute (ἀγαθόν) überall mit dem Zuträglichen, Nützlichen (ὠφέλιμον) zusammengefallen, Tugend also die Erkenntniss dessen gewesen sein, was jedesmal das Zweckmässige, Nützliche wäre. Diese Auffassung schliesst sich am leichtesten an jene Analogie der sittlichen Tugend mit den Tüchtigkeiten des täglichen Lebens, welche Sokrates in der That gelehrt hat, und auch die Darstellung der frühesten platonischen Dialoge, insbesondere des Protagoras, legt dem Sokrates diesen Standpunkt des individuellen Nutzens bei. Die Einsicht (hier φρόνησις genannt) ist eine messende Kunst, welche mit genauer Abwägung des Nutzens und des Schadens, der sich aus der Handlung ergeben wird, das Zweckmässige wählt. Dem entspricht weiter, dass Sokrates gerade im Gegensatz zu den Sophisten, welche eine kraftgenialische Entfaltung der Leidenschaften verlangten, keine Tugend so sehr betonte und selbst in seinem Leben zur Darstellung brachte, wie diejenige der Selbstbeherrschung (σωφροσύνη).

Danach aber wäre der sokratische Begriff des Guten inhaltlich unbestimmt; es müsste von Fall zu Fall entschieden werden, was das Zweckentsprechende, Nützliche wäre, und statt des Guten hätte man wieder immer nur dasjenige, was zu Etwas gut[4]) wäre. Es darf als sicher angesehen werden, dass Sokrates über diesen Relativismus hinausstrebte: aber ebenso auch, dass er vermöge der rein anthropologischen Grundlage seines Denkens mit der begrifflichen Formulirung nicht darüber hinaus kam. Seine Lehre dass Unrecht leiden besser sei als Unrecht thun, seine strenge Gesetzlichkeit mit der er es verschmähte, sich dem ferneren Leben und Wirken durch die Flucht zu erhalten und einem ungerechten Richterspruche zu entziehen, seine Mahnung dass der wahre Inhalt des Lebens in der εὐπραξία, in dem dauernden Rechtthun, in der unablässigen Arbeit des Menschen an seiner sittlichen Besserung, in der Theilnahme an allem Guten und Schönen (καλοκἀγαθία) bestehe, besonders aber

von den Einsichtsvollsten ausgeübt werden sollte, und der deshalb die Besetzung der Staatsämter durch Loos oder Volkswahl durchaus verwarf.

1) Ein System der einzelnen Tüchtigkeiten hat Sokrates nicht versucht, dagegen beispielsweise die Definitionen der Tapferkeit (vgl. den platonischen Laches), Frömmigkeit (Plat. Euthyphron, Xen. Mem. IV 6, 3), Gerechtigkeit (Mem. IV 6, 6) etc. gegeben. — **2)** Wie dies seine theoretische Philosophie bestimmt hat, s. § 8. — **3)** Derselbe Doppelsinn, der zu zahllosen Schwierigkeiten Anlass gegeben hat, liegt im lateinischen *virtus*; ebenso in ἀγαθόν, *bonum*, gut. — **4)** Xen. Mem. III 8, 5.

seine Erotik, d. h. die Lehre, wonach die Freundschaft und das Verhältniss der Neigung zwischen Lehrer und Schüler nur den Inhalt haben sollten, dass beide in gemeinsamem Leben und gegenseitiger Förderung sich bemühten, gut, bezw. immer besser zu werden. — alles dies geht über die xenophontische Auffassung weit hinaus und lässt sich mit dem Standpunkt der Utilität nur vereinigen, wenn man dem Sokrates die Unterscheidung zwischen dem wahren Seelenheil und dem irdischen Nutzen beilegt, die ihn Platon im Phaidon vortragen lässt, von der sich aber sonst nur geringe Spuren finden: denn der historische Sokrates (auch nach Platon's Apologie) verhielt sich gegen den Glauben an die persönliche Unsterblichkeit durchaus skeptisch, und die platonische scharfe Scheidung zwischen Immaterialität und Körperlichkeit lag ihm noch fern. Zwar lehrt Sokrates auch bei Xenophon, das wahre Glück des Menschen sei nicht in äusseren Gütern noch im Wohlleben, sondern allein in der Tugend zu suchen: wenn aber dann diese Tugend wieder nur in der Fähigkeit bestehen soll, das wahrhaft Nützliche zu erkennen und danach zu handeln, so dreht sich die Lehre im Kreise, sobald sie behauptet, dies wahrhaft Nützliche sei eben wieder die Tugend selbst. In diesem Cirkel ist Sokrates stecken geblieben: die objective Begriffsbestimmung des Guten, die er suchte, hat er nicht gefunden.

6. Jedenfalls aber — und das hat sich als viel bedeutsamer erwiesen —, so unbestimmt es auch bleiben mochte, worin sachlich die Erkenntniss des Guten bestehen sollte, davon war Sokrates überzeugt, dass diese Erkenntniss allein ausreiche, um das Gute auch zu thun und damit die Glückseligkeit herbeizuführen. Dieser Satz, der als Typus einer rationalistischen Lebensanschauung gelten kann, enthielt zwei folgenschwere Voraussetzungen: psychologisch den ausgesprochenen Intellectualismus, ethisch den ausgesprochenen Eudämonismus.

Die Grundannahme, welche Sokrates dabei macht, ist schon der Ausdruck seiner eigenen überlegenden, verständigen Natur: jeder Mensch, sagt er, handelt so, wie er es am zweckmässigsten, förderlichsten, nützlichsten erachtet; Niemand thut dasjenige, was er für unzweckmässig oder nur auch für das weniger Zweckmässige erkannt hat. Ist also Tugend die Erkenntniss des Zweckmässigen, so folgt daraus unmittelbar, dass der Tugendhafte auch seiner Erkenntniss gemäss, also zweckmässig, richtig, in der für ihn erspriesslichen Weise handelt. Niemand thut wissentlich und absichtlich das Unrechte: nur wer nicht die rechte Einsicht hat, der handelt auch nicht recht. Scheint es manchmal, als handle Jemand gegen bessere Einsicht unrecht, so hatte er eben die bessere Einsicht doch nicht klar und sicher besessen; denn sonst hätte er ja absichtlich sich selbst geschädigt, was absurd ist.

Hierin tritt zwischen Sokrates und den Sophisten eine psychologische Grundverschiedenheit zu Tage: diese behaupteten die Ursprünglichkeit (und deshalb auch die naturalistische Berechtigtheit) des Wollens; für Sokrates aber ist etwas wollen und etwas für gut halten dasselbe. Die Einsicht bestimmt unweigerlich den Willen; der Mensch thut, was er für das Beste hält. So sehr Sokrates mit dieser Meinung im Irrthum sein und so sehr die Wahrheit zwischen ihm und den Sophisten in der Mitte liegen mag, so bestimmend ist doch diese seine intellectualistische Auffassung vom Willen für die ganze antike Ethik geworden.

Sünde also ist Irrthum. Wer schlecht handelt, thut es aus verkehrtem Urtheil, indem er das Schlechte, d.h. das Schädliche, für das Gute hält: denn Jeder glaubt, das Gute, d. h. das Erspriessliche, zu thun. Nur weil es so steht, hat es einen Sinn, die Menschen sittlich zu belehren; nur deshalb ist die Tugend lehrbar. Denn alle Lehre wendet sich an die Einsicht des Menschen. Weil man ihn belehren kann, was das Gute ist, darum — und dadurch allein — kann man den Menschen dazu bringen, das er das Rechte thut. Wäre die Tugend keine Einsicht, so wäre sie nicht lehrbar.

Von diesem Standpunkt aus hob nun Sokrates die Gewohnheit des populären Moralisirens auf wissenschaftliche Höhe. Allen seinen Scharfsinn, ja seine Spitzfindigkeit und dialektische Gewandtheit verwendet er darauf[1]), um gegen die Sophisten zu beweisen, dass nicht nur die sicherste, sondern auch die einzig sichere Art zu dauernder Glückseligkeit zu gelangen, unter allen Umständen in der Befolgung der sittlichen Vorschriften, in der Unterordnung unter Gesetz und Sitte bestehe. So giebt er der Autorität ihr Recht zurück. Das Princip der Aufklärung duldet keine fraglose Unterwerfung unter das Bestehende und verlangt die Prüfung der Gesetze: aber diese Gesetze halten die Prüfung aus, sie erweisen sich als Forderungen der Einsicht in das Zweckmässige, und deshalb muss ihnen, weil ihre Befolgung nun als das Rechte erkannt ist, unbedingter Gehorsam geleistet werden[2]). Weit entfernt, mit den Satzungen des Rechts und der Moral in Widerspruch zu sein, ist Sokrates vielmehr derjenige, welcher ihre Vernünftigkeit und damit ihren Anspruch auf allgemeine Geltung zu beweisen unternommen hat[3]).

F. Wildauer, Sokrates' Lehre vom Willen, Innsbruck 1877.
M. Heinze, Der Eudämonismus in der griechischen Philosophie, Leipzig 1883.

7. Zu den psychologisch ethischen Voraussetzungen, dass der Wille stets auf das als gut Erkannte gerichtet ist und dass daher die Tugend als Erkenntniss des Guten das zweckentsprechende Handeln von selbst nach sich zieht, tritt nun in den Argumentationen des Sokrates noch die weitere Ansicht hinzu, dass dies zweckmässige Handeln des Tugendhaften auch den Zweck wirklich erreicht

1) Man vergleiche bei Platon die Widerlegung des Thrasymachos im ersten Buch der Republik, die principiell als sokratisch gelten darf, aber doch dialektisch und sachlich theilweise auf sehr schwachen Füssen steht. — 2) Im Einzelnen fällt diese Rehabilitirung der Volksmoral, namentlich wie sie Xenophon darstellt, der Natur der Sache nach stark in's triviale Moralisiren. Wenn aber Sokrates gerade damit seinem Volk den rechten Dienst zu leisten hoffte, so war eben dies der Punkt, wo er sich zwischen zwei Stühle setzte: den Sophisten und ihrem Anhang galt er damit, wie politisch so auch wissenschaftlich, als Reaktionär: und die Männer, welche wie Aristophanes den Krebsschaden der Zeit gerade darin sahen, dass die Autorität von Gesetz und Sitte überhaupt in Frage gestellt wurde, warfen ihn, der diese Autorität begründen wollte, unbesehen zu denen, welche sie untergruben. So konnte es kommen, dass Sokrates in den „Wolken“ des Aristophanes als Typus der Sophistik erschien, die er bekämpfte. — 3) Daher liegt es auch Sokrates durchaus fern, für jede einzelne Handlung eine specielle Prüfung der Gründe des staatlichen oder sittlichen Gebotes zu verlangen, oder auch nur zu erlauben. Ist es z. B. einmal als recht erkannt, der obrigkeitlichen Verordnung unter allen Umständen zu gehorchen, so muss dies auch dann geschehen, wenn sie offenbar Unvernünftiges und Ungerechtes befiehlt: vgl. Platon's Kriton. Ist der Mensch, wie Sokrates selbst, davon überzeugt, dass sein Leben einer göttlichen Führung untersteht, und dass, wo seine Einsicht nicht ausreicht, eine höhere Stimme ihn durch sein Gefühl wenigstens von dem Unrechten abmahnt, da hat er dieser Stimme zu gehorchen. Vgl. über das δαιμόνιον § 8, 8. — Immer kommt es darauf an, dass der Mensch sich Rechenschaft über sein Thun gebe: aber die Gründe, nach denen er dabei handelt, können auch in solchen Maximen bestehen, welche eine Prüfung im einzelnen Falle ausschliessen.

und ihn glücklich macht. Die Eudämonie ist der nothwendige Erfolg der Tugend: der Wissende erkennt und thut daher das, was ihm gut ist; er muss also durch sein Thun auch glücklich werden. Diese Annahme aber ist nur für ein vollkommenes Wissen zutreffend, welches der Wirkungen, die eine beabsichtigte Handlung in dem Zusammenhange des Weltgeschehens haben wird, absolut sicher wäre.

In der That machen die überlieferten Aeusserungen des Sokrates den Eindruck, dass er überzeugt war, der Mensch könne diejenige Einsicht, welche zur Herbeiführung der Eudämonie geeignet ist, besitzen oder durch die Philosophie, d. h. durch unablässige ernste Prüfung seiner selbst, der Andern und der menschlichen Lebensverhältnisse erwerben. Untersuchungen darüber, wie weit etwa der vom Menschen nicht vorauszusehende Weltlauf die Wirkung auch der zweckmässigsten und einsichtigsten Lebensführung zu durchkreuzen und zu zerstören vermöchte, sind bei Sokrates nicht nachzuweisen. Bei dem geringen Mass von Zutrauen, welches er sonst zu der menschlichen Erkenntniss hegte, sobald sie sich über die Feststellung sittlicher Begriffe und praktischer Erfordernisse hinauswagen wollte, ist dies nur dadurch zu erklären, dass er von der providentiellen Führung, die ihm ein Gegenstand zwar nicht der Einsicht, aber des Glaubens war, eine Vereitlung der beglückenden Folgen des rechten Handelns nicht befürchtete (vgl. § 8, 8).

8. Wenn Sokrates den sittlichen Grundbegriff der Tugend als Einsicht und diese als Erkenntniss des Guten bestimmt, dem Begriff des Guten aber keinen allgemeinen Inhalt gegeben und ihn in gewisser Hinsicht offen gelassen hatte, so war damit die Möglichkeit gegeben, dass die verschiedensten Lebensauffassungen ihre Ansichten vom letzten Zweck (τέλος) des Menschendaseins an dieser offenen Stelle dem sokratischen Begriffe einfügten; und so hat diese erste ethische Begriffsbildung sogleich eine Anzahl besonderer Ausgestaltungen gefunden[1]). Die wichtigsten darunter sind die kynische und die kyrenaische: in beiden liegt der Versuch vor, den rechten Werthgehalt des individuellen Lebens in allgemeingiltiger Weise zu bestimmen. Beide wollen zeigen, worin die wahre Glückseligkeit des Menschen bestehe und wie der Mensch beschaffen sein und handeln müsse, um sie sicher zu erreichen: beide nennen diese Beschaffenheit, durch welche man der Glückseligkeit theilhaftig wird, Tugend. Die eudämonistische Seite der sokratischen Ethik wird hier ganz einseitig entwickelt, und wenn auch dem aufgestellten Begriffe Allgemeingiltigkeit vindicirt wird, so tritt doch der Gesichtspunkt der individuellen Glückseligkeit als so allein massgebend auf, dass ihm auch die Werthbeurtheilung aller Verhältnisse des öffentlichen Lebens unterstellt wird. Im Kynismus wie im Hedonismus geht der griechische Geist daran, die Summe des Ertrages zu ziehen, welchen die Lebensgestaltung der Civilisation für das Glück des Individuums abwirft. Die von der Sophistik begonnene Kritik der gesellschaftlichen und politischen Zustände und Mächte hat durch Vermittlung des sokratischen Tugendbegriffs einen festen Massstab gewonnen.

---

1) So etwa bei Xenophon und Aischines; auch der philosophirende Schuster Simon scheint sich so an Sokrates angelehnt zu haben. Was die megarische und die elisch-eretrische Schule in dieser Hinsicht leisteten, ist zu unbestimmt überliefert und berührt sich zu nahe mit dem Kynismus, als dass es gesonderte Erwähnung verdiente.

Die Tugendlehre des Antisthenes[1]) nimmt anfänglich da, wo sie sich unbehilflich in den Cirkel der sokratischen eingefangen findet, eine hohe und bestechende Wendung. Sie verzichtet darauf den Begriff des Guten inhaltlich näher zu bestimmen, und erklärt die Tugend selbst nicht nur für das höchste, sondern für das einzige Gut, versteht aber dabei unter Tugend im Wesentlichen nur die verständige Lebensführung selbst. Diese allein macht glücklich, aber nicht etwa durch die Folgen welche sie herbeiführt, sondern durch sich selbst. Die dem rechten Leben selbst innewohnende Befriedigung ist somit von dem Weltlauf durchaus unabhängig: die Tugend genügt sich selbst zur Glückseligkeit; der Weise steht dem Schicksal frei gegenüber.

Aber dieser kynische Begriff der sich selbst genügenden Tugend ist, wie die weitere Ausführung zeigt, noch keineswegs so aufzufassen, als sollte der Tugendhafte in dem Thun des Guten um seiner selbst willen unter allen Schicksalslaunen sein Glück finden. Zu dieser Höhe hat sich der Kynismus noch nicht erhoben, so sehr es danach klingen mag, wenn die Tugend als der einzig sichere Besitz in den Wechselfällen des Lebens gefeiert, wenn sie als das einzig zu Erstrebende, Schlechtigkeit dagegen als das einzig zu Meidende bezeichnet wird. Vielmehr ist diese Lehre ein mit grosser Folgerichtigkeit aus dem sokratischen Princip, dass die Tugend nothwendig glücklich mache (vgl. oben 7), gezogenes Postulat, und aus diesem Postulat hat umgekehrt Antisthenes die sachliche Begriffsbestimmung der Tugend zu gewinnen gesucht.

Soll nämlich Tugend sicher und unter allen Umständen glücklich machen, so muss sie diejenige Lebensführung sein, welche den Menschen vom Weltlauf so unabhängig wie nur irgend möglich macht. Nun ist aber jedes Bedürfniss und jede Begierde ein Band, welches den Menschen vom Schicksal abhängig macht, insofern als sein Glück oder Unglück darauf angewiesen wird, ob ihm ein solcher Wunsch durch den Lauf des Lebens erfüllt wird oder nicht. Ueber die Aussenwelt haben wir keine Gewalt, wohl aber über unsere Begierden. Wir setzen uns den fremden Mächten um so mehr aus, je mehr wir von ihnen verlangen, hoffen oder fürchten: jede Begierde macht uns zu Sklaven der Aussenwelt. Die Tugend also, die den Menschen auf sich selbst stellt, kann nur in der Unterdrückung der Begierden und in der Beschränkung der Bedürfnisse auf das denkbar geringste Mass bestehen. Tugend ist Bedürfnisslosigkeit[2]), — vom Standpunkt des Eudämonismus sicher die consequenteste Folgerung, und zugleich eine solche, welche Männern geringerer Lebensstellung, wie wir sie theilweise im Kynismus finden, besonders nahe liegen musste.

Durch die radicale Ausführung dieses Gedankens kamen nun die Kyniker in eine rein verneinende Stellung gegenüber der Civilisation, und, indem sie das Mass der Bedürfnisse des tugendhaften Weisen auf das absolut Unvermeidliche herabsetzen, alle anderen Bestrebungen aber als verderblich oder gleichgiltig ansehen wollten, verwarfen sie alle Güter der Cultur und gelangten zu dem Ideal eines Naturzustandes, der aller höheren Werthe entkleidet war. Frühere sophistische Theorien aufnehmend und fortspinnend lehrten sie, dass der Weise sich nur dem füge was die Natur unabweislich verlangt, alles das aber verachte was nur menschliche Meinung und Satzung begehrenswerth oder befolgenswerth

1) Hauptsächlich bei Diog. Laert. VI erhalten. — 2) Xen. Symp. 4, 34 ff.

habe erscheinen lassen. Reichthum und feine Lebensgestaltung, Ruhm und Ehre schienen ihnen ebenso entbehrlich wie die Genüsse der Sinne, die über die Befriedigung der elementarsten Bedürfnisse von Hunger und Liebe hinausgehen. Kunst und Wissenschaft, Familie und Vaterland waren ihnen gleichgiltig, und Diogenes verdankte seine paradoxe Popularität dem ostentativen Sport, mitten in dem civilisirten Griechenland als Naturmensch, lediglich φύσει leben zu wollen.

Zwang sich auf diese Weise der philosophirende Proletarier zur Verachtung aller der Culturwerthe, von deren Genuss er mehr oder minder sich ausgeschlossen fand, so erkannte er andrerseits auch alle die Gesetze, welchen sich die civilisirte Gesellschaft unterwarf, für sich nicht als bindend an, und wenn nur Einiges von den schmutzigen Anekdoten wahr ist, die das Alterthum darüber erzählt, so hat diese Sippe sich ein Vergnügen daraus gemacht, den elementarsten Anforderungen der Sitte und des Anstandes öffentlich Hohn zu sprechen. Dieser forcirte und zum Theil offenbar affectirte Naturalismus weiss von δίκη und αἰδώς, welche die ältere Sophistik als natürliche Triebe hatte bestehen lassen, nichts mehr und klügelt sich einen Tugendbegriff aus, der das Wesen des natürlichen Menschen mit Gier und Brunst beschlossen glaubt.

Doch waren die Kyniker nicht so schlimm, wie sie sich machten: Diogenes sogar, der Σωκράτης μαινόμενος, bewahrte einen Rest von Achtung vor der geistigen Bildung, die allein den Menschen von den Vorurtheilen der Satzung und der Convention befreien und durch die Einsicht in die Nichtigkeit der vermeintlichen Culturgüter zur Bedürfnisslosigkeit führen könne, und jene Uebertreibungen erscheinen schliesslich nur als Auswüchse des Doctrinarismus.

Im Ganzen ist diese Philosophie ein charakteristisches Zeichen der Zeit, das Denkmal einer Gesinnung welche der Gesellschaft, wenn nicht feindlich so doch gleichgiltig gegenübersteht und alles Verständniss für ihre idealen Güter verloren hat: sie lässt uns von innen her sehen, wie um jene Zeit die griechische Gesellschaft in die Individuen zerbröckelte. Wenn Diogenes sich einen Kosmopoliten nannte, so lag darin auch keine Spur des idealen Gedankens einer Zusammengehörigkeit aller Menschen, sondern nur die Ablehnung seiner Zugehörigkeit zu irgend einer Culturgemeinschaft, und wenn Krates lehrte, die Vielheit der Götter bestehe nur in der Meinung der Menschen, „der Natur nach" gäbe es nur Einen Gott, so ist in der kynischen Lehre keine Spur, woraus man schliessen dürfte, dass dieser Monotheismus für sie eine klarere Vorstellung oder gar ein tieferes Gefühl gewesen wäre.

9. Den vollen Gegensatz hierzu bildet der Hedonismus, die Philosophie des rücksichtslosen Genusses. Aristipp schlug von der Unfertigkeit der sokratischen Lehre her den entgegengesetzten Weg ein: er war schnell damit bei der Hand, dem Begriffe des Guten einen deutlichen und einfachen Inhalt zu geben — den der Lust (ἡδονή). Dabei fungirt dieser Begriff zunächst in dem allgemeinen psychologischen Sinne, wonach er das Gefühl der Befriedigung bedeutet, das aus der Erfüllung eines jeden Strebens und Wünschens erwächst[1]): Glückseligkeit ist der Zustand der Lust, der aus gestilltem Wollen entspringt.

1) Das ἡδύ kommt übrigens auch bei Xenophon nicht selten im Munde des Sokrates vor.

Wenn es sich nur um sie handelt, so ist es gleichgiltig, welches der Gegenstand des Wollens und des Wohlgefallens ist; dann kommt es nur auf den Grad der Lust, auf die Stärke des Befriedigungsgefühls an[1]). Diese aber. meint Aristipp, ist am meisten bei dem sinnlichen, dem körperlichen Genuss vorhanden, der sich auf das unmittelbar Gegenwärtige, auf die Befriedigung des Moments bezieht. Ist also Tugend die auf Glückseligkeit gerichtete Erkenntniss. so muss sie den Menschen befähigen. so viel und so lebhaft als möglich zu geniessen. Tugend ist Genussfähigkeit.

Geniessen mag und kann freilich ein Jeder: aber nur der Gebildete. nur der Wissende, der Einsichtige und Weise versteht recht zu geniessen. Nicht nur um die Abschätzung (φρόνησις) handelt es sich dabei. die unter den verschiedenen, sich darbietenden Genüssen sich diejenigen auszuwählen weiss, welche die höchste, reinste. am wenigsten mit Unlust gemischte Lust zu gewähren im Stande sind. sondern um die innere Selbstgewissheit des Menschen. der nicht blindlings jedem aufsteigenden Gelüste folgen und, wenn er geniesst, niemals ganz darin aufgehen, sondern über dem Genusse stehen und ihn beherrschen soll. Verwerflich ist freilich. wie die Kyniker sagen, der Genuss, der den Menschen zum Sklaven der Dinge macht; aber schwerer, als dem Genusse. wie sie thun, zu entsagen. ist es sich seiner zu freuen und ihm doch nicht zu verfallen. Dazu aber befähigt allein die rechte Einsicht[2]).

Aus diesem Grunde haben die Kyrenaiker, insbesondere der jüngere Aristippos systematische Untersuchungen über den Ursprung der πάθη. der Gefühle und Triebe angestellt. In einer physiologischen Psychologie, die sich derjenigen des Protagoras (vgl. unten § 8, 3) anschloss, führten sie die Gefühlsverschiedenheiten auf die Bewegungszustände des Leibes zurück: der Ruhe sollte Gleichgiltigkeit. heftiger Bewegung Schmerz, sanfter Bewegung dagegen Lust entsprechen. Neben solchen erklärenden Theorien aber ging diese Philosophie der Lebemänner auf eine vorurtheilsfreie Weltkenntniss hinaus. Auch für sie waren, wie Theodoros lehrte. schliesslich alle sittlichen Vorschriften und rechtlichen Bestimmungen nur Satzungen, die für die Masse gelten: der gebildete Genussmensch kümmert sich um sie nicht und geniesst die Dinge, wie er ihrer habhaft werden kann. Theodor, der den Beinamen des Atheisten führt, lehnte auch alle religiösen Skrupel, welche sich der Hingabe an den Sinnengenuss entgegenstellen. ab, und dass die Schule in diesem Sinne sich bemühte, den religiösen Glauben so viel als möglich seines Nimbus zu entkleiden, beweist die bekannte Theorie des Euemeros, welcher in seiner ἱερὰ ἀναγραφή den Glauben an die Götter auf Ahnencult und Heroenverehrung zurückzuführen unternahm.

So kamen schliesslich die Kyrenaiker mit den Kynikern darin überein, dass auch ihnen Alles, was νόμῳ, d. h. durch gesellschaftliche Convention der Sitte und des Gesetzes bestimmt wird, als eine Einschränkung des Rechts auf Genuss galt. welches der Mensch φύσει. von Natur habe und welches der Weise, unbekümmert um die historischen Satzungen, ausübe. Die Hedonisten nahmen die Verfeinerung des Geniessens, welche die Cultur mit sich brachte. gerne mit; sie fanden es bequem und erlaubt, dass der verständige Mann den Honig ge-

1) Auch dies eine vollständig correcte Folgerung aus dem eudämonistischen Princip. — 2) Vgl. Diog. Laert. II, 65 ff.

niesse, den Andere bereitet; aber es band sie kein Gefühl der Pflicht oder der Dankbarkeit an die Cultur, deren Früchte sie genossen. Dieselbe Vaterlandslosigkeit, dieselbe Abwendung von politischem Verantwortlichkeitsgefühl, welche bei den Kynikern aus der Verachtung der Culturgenüsse erwuchs, ergab sich für sie aus dem Egoismus des Geniessens. Aufopferung für Andere, Patriotismus und Hingebung an ein Allgemeines erklärte Theodoros für eine Thorheit, die zu theilen dem Weisen nicht zieme, und schon Aristipp freute sich der staatlichen Ungebundenheit, die ihm sein Wanderleben gewähre[1]). Die Philosophie der Schmarotzer, die am vollen Tische hellenischer Schönheit schmausten, steht ihrem idealen Inhalt so fern wie diejenige der Bettler, die auf der Thürschwelle lagen.

Indessen enthielt schon das Princip der sachverständigen Abwägung der Genüsse ein Moment, welches über den Genuss des Augenblicks, den Aristipp predigte, nothwendig hinausführte: nach zwei Seiten ist diese Consequenz gezogen worden. Er selbst schon gab zu, dass bei der Abwägung die Lust und die Unlust, welche sich für die Zukunft aus dem Genuss ergeben würden, mit in die Rechnung gezogen werden müssten; Theodoros fand, dass das höchste Gut mehr in der heiteren Gemüthsstimmung (χαρά), als im momentanen Genuss zu suchen sei, und Annikeris kam zu der Einsicht, dass dies mehr als durch leibliche Genüsse durch die geistigen Freuden menschlicher Gemeinschaft, der Freundschaft, der Familie und der Staatsgenossenschaft erreicht würde.

Andrerseits aber konnte schliesslich der hedonischen Schule auch die Einsicht nicht erspart bleiben, dass der leidlose Genuss, zu welchem sie den gebildeten Menschen erziehen wollte, nur ein seltenes Loos ist. Im Allgemeinen, fand Hegesias, ist schon der glücklich zu preisen, der es zur Schmerzlosigkeit bringt, der von Unlust frei ist. Bei der grossen Masse der Menschen überwiegt die Unlust, der Schmerz unerfüllter Begierden: ihnen wäre es darum besser, nicht zu leben. Die Eindringlichkeit, mit der er dies vortrug, hat ihm den Beinamen πεισιθάνατος eingetragen: er überredete zum Tode. Er ist der erste Vertreter des eudämonistischen Pessimismus; damit aber widerlegt sich der Eudämonismus in sich selbst. Er zeigt, dass, wenn Glückseligkeit, Wunschbefriedigung und Genuss der Inhalt und Zweck des Menschenlebens sein soll, es diesen Zweck verfehlt und als werthlos fortzuwerfen ist. Der Pessimismus ist die letzte, aber auch die vernichtende Consequenz des Eudämonismus, seine immanente Kritik.

§ 8. Das Problem der Wissenschaft.

P. Natorp, Forschungen zur Geschichte des Erkenntnissproblems bei den Alten (Berlin 1884).

Die Sophisten waren Lehrer der politischen Beredsamkeit: sie mussten in erster Instanz darüber unterrichten, wie man gut spricht. Und indem sie die Rhetorik aus einer traditionellen Kunst zu einer Wissenschaft umgestalteten, wendeten sie sich zunächst sprachlichen Untersuchungen zu und wurden die Schöpfer der Grammatik und Syntax. Sie stellten Untersuchungen über die Satztheile, über den Wortgebrauch, über Synonymik und Etymologie an:

1) Xen. Mem. II 1, 8 ff.

Prodikos, Hippias und Protagoras zeichneten sich in dieser Hinsicht aus; über den Ertrag ihrer Einsichten sind wir nur unvollständig unterrichtet.

1. Noch ungünstiger steht es mit unserer Kenntniss ihrer logischen Errungenschaften, die bis auf wenige Andeutungen verloren sind. Denn dass Lehrer der Rhetorik auch über den Gedankengang der Rede gehandelt haben, versteht sich von selbst. Dieser Gedankengang aber besteht im Beweisen und Widerlegen. Es war also unvermeidlich, dass die Sophisten eine Theorie des Beweisens und Widerlegens entwarfen, und für Protagoras ist es auch[1]) ausdrücklich bezeugt. Leider aber fehlen alle näheren Nachrichten darüber, wie weit die Sophisten damit gekommen sind und ob sie schon die abstracte Herausschälung der logischen Formen aus den inhaltlichen Bestimmungen des Denkens versucht haben. Charakteristisch ist, dass die wenigen Nachrichten, welche wir über die Logik der Sophisten haben, sich fast ausnahmslos auf ihre Betonung des Satzes vom Widerspruche beziehen: dem advokatischen Wesen lag das Widerlegen näher als das Beweisen. Protagoras hat über „Widerlegungsgründe" eine besondere Schrift, vielleicht seine bedeutendste[2]), hinterlassen, und er hat das Gesetz des contradictorischen Gegensatzes wenigstens so weit formulirt, dass er sagte, es gäbe über jeden Gegenstand zwei einander widerstreitende Sätze. Damit beschrieb er in der That das Verfahren, das Zenon praktisch angewendet hatte und das auch in der Lehrpraxis der Sophisten eine sehr grosse Rolle spielte, ja den breitesten Raum einnahm.

Denn zu den Hauptkünsten dieser Aufklärer gehörte es, die Menschen an ihren bisher geltenden Vorstellungen irre zu machen, sie durch geschickte Fragen in Widersprüche zu verwickeln und die so Verwirrten womöglich durch Consequenz oder Consequenzmacherei zu absurden Antworten so weit zu zwingen, dass sie sich selbst und Anderen lächerlich wurden. Dass es dabei logisch nicht immer allzu reinlich, sondern recht gründlich so zuging, wie man es heut „sophistisch" nennt, dass diese Leute sich keine sprachliche Zweideutigkeit, keine Unbehilflichkeit des populären Ausdrucks entgehen liessen, um daraus den Strick der Absurdität zu drehen, das geht aus den Beispielen hervor, welche Platon[3]) und Aristoteles[3]) erhalten haben. Es sind oft nur sprachliche, grammatische und etymologische, seltener eigentlich logische, vielfach aber recht grobe und frostige Witze, die dabei herauskommen: charakteristisch sind auch hier die Vexirfragen, bei denen sowohl die bejahende als auch die verneinende Antwort nach den Gewohnheiten und Voraussetzungen der in der Rede üblichen Wortbedeutung unsinnige, bezw. vom Antwortenden nicht beabsichtigte Folgerungen zulässt[4]).

Diese Kunst des Wortstreits, die Eristik, hatte bei den viel redenden und an Silbenstecherei gewöhnten Athenern grossen Erfolg: neben den von Platon gezeichneten Brüdern Euthydemos und Dionysodoros haben sie hauptsächlich die Megariker betrieben, deren Schulhaupt Euklid sich mit der Theorie des Widerlegens beschäftigte[5]). Seine Anhänger Eubulides und Alexinos wurden

---

1) Diog. Laert. IX, 51 ff. — 2) Es ist wahrscheinlich, dass Καταβάλλοντες (sc. λόγοι) und Ἀντιλογίαι nur zwei verschiedene Titel dieses Werkes sind, dessen erstes Kapitel von der Wahrheit handelte. — 3) Platon im Euthydem und im Kratylos, Aristoteles in dem Buch „Ueber die sophistischen Trugschlüsse". — 4) Typisch: „Hast Du aufgehört, Deinen Vater zu schlagen?" oder: „Hast Du Deine Hörner abgeworfen?" — 5) Diog. Laert. II, 107.

durch eine Reihe solcher Fangschlüsse, die grosses Aufsehen machten und eine ganze Litteratur hervorriefen, berühmt[1]). Unter diesen befinden sich zwei, der „Haufen“ und der „Kahlkopf“[2]), deren Grundgedanke bereits auf Zenon zurückgeführt wird und bei diesem sich den Argumentationen einfügt, durch welche gezeigt werden sollte, dass die Zusammensetzung der Grössen aus kleinsten Theilen unmöglich sei. Aehnlich haben auch Zenon's Beweise gegen die Bewegung durch einen anderen Megariker, Diodoros Kronos, noch Vermehrung, wenn auch nicht Vertiefung oder Verstärkung gefunden[3]). Unermüdlich in der Auffindung solcher Aporien, Schwierigkeiten und Widersprüche, erfand derselbe Diodor auch den berühmten Beweis (κυριεύων), welcher den Begriff der Möglichkeit zersetzen sollte: möglich ist nur das Wirkliche; denn ein Mögliches, das nicht wirklich wird, erweist sich eben dadurch als unmöglich[4]).

Auch in anderer Weise zeigen die dem Eleatismus näher stehenden Sophisten eine extreme Anwendung des Satzes vom Widerspruch und eine entsprechende Uebertreibung des Princips der Identität. Schon Gorgias scheint seine Lehre, dass alle Behauptungen falsch seien, auch dadurch gestützt zu haben, dass es unrichtig sei, von etwas irgend etwas anderes als eben dies selbe auszusagen: und die Kyniker sowie Stilpon, der Megariker, haben diesen Gedanken zu dem ihrigen gemacht. Danach bleiben nur so rein identische Urtheile, wie gut ist gut, Mensch ist Mensch u. s. f. übrig[5]). Damit ist consequenter Weise auch das Urtheilen und Reden ebenso unmöglich gemacht, wie nach eleatischem Princip Vielheit und Bewegung. So wie in der Metaphysik des Parmenides, die übrigens auch gelegentlich sowohl bei den Megarikern wie bei den Kynikern spukt (vgl. unten No. 5), der Mangel an Beziehungsbegriffen keine Verknüpfung der Einheit mit der Vielheit gestattet und zur Leugnung der Vielheit geführt hatte, so liess hier der Mangel logischer Beziehungsbegriffe die Aussage einer Mannigfaltigkeit von Prädicaten über das Subject unmöglich erscheinen.

2. Dies alles sind nun schon Wendungen, in denen die skeptische Richtung zum Ausdruck kommt, welche die Untersuchungen der Sophisten über die Erkenntnissthätigkeit genommen haben. Wenn aus solchen Gründen die logische Unmöglichkeit aller synthetischen Satzbildung behauptet wurde, so zeigte sich, dass mit dem abstracten Princip der Identität, wie es die Seinslehre der Eleaten formulirt hatte, das Erkennen selbst unvereinbar war: in den Zenonischen Dichotomien hatte sich die Lehre des Parmenides selbst unrettbar verstrickt. Zum offensten Ausdruck kam dies in der Schrift des Gorgias[6]), welche Sein, Erkenntniss und Mittheilung der Erkenntniss für unmöglich erklärte. Es ist Nichts: denn sowohl das Sein, welches weder als ewig noch als vergänglich, weder als einfach noch als vielfach gedacht werden kann, als auch das Nichtsein sind in sich widerspruchsvolle Begriffe. Wäre aber etwas, so wäre es nicht erkennbar: denn das Gedachte ist immer etwas Anderes als das Sein, sonst könnten sie nicht unterschieden werden. Wäre endlich Erkennt-

---

1) Vgl. Prantl, Gesch. der Log. I, 33 ff. — 2) Welches Korn macht den Haufen? welches ausfallende Haar den Kahlkopf? — 3) Sext. Emp. adv. math. X, 85 ff. — 4) Cic. de fato 7, 13. — 5) Plat. Theaet. 201 e, vgl. Soph. 251 b. — 6) Auszüge theils im dritten Kapitel der pseudo-aristotelischen Schrift De Xenophane, Zenone, Gorgia (vgl. oben S. 24), theils bei Sext. Emp. VII, 65—86.

niss. so könnte sie nicht gelehrt werden: denn Jeder hat nur seine eigenen Vorstellungen. und es giebt bei der Verschiedenheit zwischen den Gedanken und den für ihre Mittheilung zu verwendenden Zeichen keine Gewähr gegenseitiger Verständigung.

Dieser Nihilismus machte wohl kaum den Anspruch, ernst genommen zu werden. Schon der Titel des Buchs περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ μὴ ὄντος sieht wie eine groteske Farce aus. Der formgewandte Rhetor. der alle ernste Wissenschaft verachtete und nur seine Redekunst betrieb[1]), machte sich den Spass, im Stil von Zenon's contradictorischer Zwickmühle die ganze Arbeit der Philosophie als nichtig zu ironisiren. Aber eben, dass er dies that und dass dies Anklang fand, beweist. wie gerade unter den Männern, welche sich mit der Belehrung des Volkes beschäftigten, in den Kreisen der wissenschaftlichen Bildung selbst, der Glaube an die Wissenschaft zu eben der Zeit verloren ging, wo die Masse in ihr das Heil suchte. Diese Verzweiflung aber an der Wahrheit ist um so begreiflicher, je mehr die ernsthaft wissenschaftliche Untersuchung, die Protagoras führte, zu demselben Resultate gelangte.

E. Laas, Idealismus und Positivismus I (Berlin 1880).
W. Halbfass, Die Berichte des Platon und Aristoteles über Protagoras (Strassb. 1882).
Sattig, Der protagoreische Sensualismus (Zeitschrift für Philosophie, Bd. 86—89).

3. Den Kernpunkt der Lehre des Protagoras bildet sein Bestreben. die menschlichen Vorstellungen psychogenetisch zu erklären. Für den praktischen Bedarf der Tugendlehre und namentlich der rhetorischen Ausbildung war die Einsicht in den Ursprung und die Entwicklung der Vorstellungen durchaus erforderlich: dafür aber genügten die aus allgemeinen begrifflichen Voraussetzungen construirten Behauptungen. welche die Metaphysiker darüber gelegentlich geäussert hatten. durchaus nicht: dagegen boten sich von selbst die physiologisch-psychologischen Beobachtungen dar, die man in den jüngeren, mehr naturwissenschaftlichen Kreisen gemacht hatte. Da nun für Protagoras jene Werthbestimmungen zunächst fortfielen, von denen aus Denken und Wahrnehmung einander gegenübergestellt worden waren, so blieb für ihn nur die Ansicht von der psychologischen Identität des Denkens mit dem Wahrnehmen übrig, zu welcher sich ja auch jene Metaphysiker, sobald sie das Vorstellen aus dem Weltlauf erklären wollten. durchweg bekannt hatten (vgl. § 6, 3). In Folge dessen erklärte er, dass das ganze Seelenleben nur aus den Wahrnehmungen bestehe[2]). Dieser Sensualismus erläuterte sich sodann durch die ganze Menge der Thatsachen. welche die physiologische Psychologie in Verbindung mit den Lehren der wissenschaftlich forschenden Aerzte gesammelt hatte. und durch die zahlreichen Theorien. welche insbesondere über den Process der Sinnesthätigkeit aufgestellt worden waren.

Allen diesen aber war die Vorstellungsweise gemeinsam. dass wie jeder Vorgang des Geschehens in der Welt, so auch die Wahrnehmung in letzter Instanz auf Bewegung beruhe. Darin waren sogar mit den Atomisten, aus deren Schule vermuthlich Protagoras als Abderit hervorging. Anaxagoras und Empedokles einig. und diese Einmüthigkeit erstreckte sich noch weiter, dahin nämlich, dass man allerseits bei der Wahrnehmung nicht nur einen Bewegungszustand des wahrzunehmenden Dinges, sondern auch einen solchen des wahr-

1) Plat. Men. 95c. — 2) Diog. Laert. IX, 51.

nehmenden Organs annahm. Mochte man über das metaphysische Wesen dessen was sich da bewegte, denken wie man wollte, — das schien zweifellos anerkannt, dass jede Wahrnehmung diese Doppelbewegung voraussetze. Und auch mit der Lehre war schon Empedokles vorangegangen, dass die innere, organische Bewegung der äusseren entgegenkomme[1]).

Auf dieser Grundlage[2]) baut sich die Erkenntnisslehre des Protagoras auf. Ist nämlich die Wahrnehmung das Product dieser beiden auf einander gerichteten Bewegungen, so ist sie offenbar etwas Anderes als das wahrnehmende Subject, aber auch etwas Anderes als das die Wahrnehmung hervorrufende Object. Durch beide bedingt, ist sie doch von beiden verschieden. Diese weittragende Einsicht bezeichnet man als die Lehre von der Subjectivität der Sinneswahrnehmung.

Doch tritt diese bei Protagoras in einer eigenthümlichen Verschränkung auf. Da er nämlich offenbar so wenig wie irgend einer der früheren Denker ein Bewusstsein ohne einen entsprechend existirenden Bewusstseinsinhalt annehmen mochte, so lehrte er, dass bei jener Doppelbewegung auch ein Zwiefaches entstünde: das Wahrnehmen (αἴσθησις) im Menschen und der Wahrnehmungsinhalt (τὸ αἰσθητόν) an dem Dinge. Daher ist die Wahrnehmung zwar das völlig adäquate Wissen von dem Wahrgenommenen, aber gar kein Wissen von dem Dinge. Jede Wahrnehmung ist also insofern wahr, als in dem Augenblicke, wo sie entsteht, auch der in ihr vorgestellte Inhalt an dem Dinge als αἰσθητόν entsteht: aber keine Wahrnehmung erkennt das Ding selbst. Der Mensch erkennt folglich die Dinge nicht wie sie sind, sondern so wie sie im Momente der Wahrnehmung für ihn, aber auch nur für ihn sind: und sie sind in diesem Momente in Bezug auf ihn so, wie er sie vorstellt. Das ist der Sinn des protagoreischen Relativismus, nach welchem die Dinge für jeden Einzelnen so sind wie sie ihm erscheinen, und dies drückte er in dem berühmten Satze aus: dass aller Dinge Mass der Mensch sei.

Danach ist also jede Meinung, die aus der Wahrnehmung erwächst, wahr, aber im gewissen Sinne eben deshalb auch falsch. Sie gilt nur für den Wahrnehmenden selbst, aber auch für ihn nur in dem Momente ihrer Entstehung: es geht ihr jede Allgemeingiltigkeit ab. Und da nach der Ansicht des Protagoras es kein anderes Vorstellen, also auch kein anderes Wissen giebt als die Wahrnehmung, so giebt es für die menschliche Erkenntniss überhaupt nichts Allgemeingiltiges. Diese Ansicht ist Phänomenalismus, insofern als sie in diesem ganz bestimmten Sinne eine auf das Individuum und auf den Moment beschränkte Erkenntniss der Erscheinung lehrt; sie ist Skepticismus, insofern sie jede darüber hinausgehende Erkenntniss ablehnt.

Wie weit Protagoras selbst praktische Consequenzen aus diesem Satze, dass für Jeden seine Meinung wahr sei, gezogen hat, wissen wir nicht. Jüngere

---

1) Ob diese beiden Bewegungen schon von Protagoras als Leiden und Wirken (ποιοῦν und πάσχον) bezeichnet worden sind, wie es bei Platon's Darstellung Theaet. 156 a geschieht, bleibe dahingestellt. Jedenfalls sind so anthropologische Kategorien im Munde des Sophisten nicht verwunderlich. — 2) Es liegt solchen Vorbereitungen gegenüber kein zwingender Grund vor, diese Theorie der einander entgegenlaufenden Bewegungen auf eine unmittelbare Anknüpfung an Heraklit zurückzuführen. Ihr heraklitisches Moment, das Platon sehr richtig gesehen hat, ist schon genügend durch jene directen Vorgänger vertreten, welche alles Geschehen auf Bewegungsverhältnisse reducirten.

Sophisten folgerten, danach sei Irrthum nicht möglich, Allem komme Alles und wieder auch Nichts zu, besonders aber: es sei kein wirklicher Widerspruch möglich; denn da Jeder von seinem Wahrnehmungsinhalt rede, so hätten niemals verschiedene Aussagen denselben Gegenstand. Jedenfalls verzichtete Protagoras auf jede positive Behauptung über das Seiende; er sprach nicht von dem Wirklichen, was sich bewegt, sondern nur von der Bewegung und von den Erscheinungen, welche sie für die Wahrnehmung hervorbringe.

In dieser Hinsicht hat nun, sei es Protagoras selbst sei es die von ihm abhängige Sophistik, die Versuche begonnen, auf die Verschiedenheiten der Bewegung die Verschiedenheiten der Wahrnehmung und damit auch der Erscheinung zurückzuführen. Es war vermuthlich auch die Form, hauptsächlich aber die Geschwindigkeit der Bewegung, welche dabei in Betracht gezogen wurde[1]. Interessant ist ferner, dass unter den Begriff der Wahrnehmung nicht nur die Empfindungen und Anschauungen, sondern auch die sinnlichen Gefühle und Begierden subsumirt wurden, — merkwürdig besonders deshalb, weil auch diesen Zuständen ein αἰσθητόν, eine momentane Qualification des die Wahrnehmung erzeugenden Dinges entsprechen sollte. Die Prädicate der Annehmlichkeit und Begehrungswürdigkeit erfahren auf diese Weise dieselbe erkenntnisstheoretische Werthung, wie die Prädicate der sinnlichen Vereigenschaftung. Was Jemandem angenehm, nützlich, wünschenswerth erscheint, ist für ihn angenehm, nützlich und wünschenswerth. Das individuelle Befinden ist auch hierin das Mass der Dinge, und eine andere allgemeingiltige Bestimmung des Werths der Dinge giebt es nicht. In dieser Richtung hat sich der aristippische Hedonismus aus der protagoreischen Lehre entwickelt; wir kennen, lehrt er, nicht die Dinge, sondern nur ihren Werth für uns und die Zustände (πάθη), in die sie uns versetzen. Diese aber sind Ruhe und Gleichgiltigkeit, heftige Bewegung und Schmerz, oder sanfte Bewegung und Lust. Von diesen aber ist nur die letztere erstrebenswerth (vgl. oben § 7, 9).

4. So mündeten alle Gedankengänge der Sophistik bei dem Verzicht auf die Wahrheit: Sokrates aber brauchte Wahrheit, und deshalb glaubte er, dass sie zu erreichen sei, wenn man sie redlich suche. Tugend ist Wissen, und da es Tugend geben muss, so muss es auch Wissen geben. Hier tritt zum ersten Mal in der Geschichte mit voller Klarheit das sittliche Bewusstsein als erkenntnisstheoretisches Postulat auf. Weil Sittlichkeit nicht ohne Erkenntniss möglich ist, so muss es Erkenntniss geben: und wenn das Wissen nicht da ist, so muss es gesucht werden, so muss es erstrebt werden, wie der Liebende nach dem Besitz des Geliebten trachtet. Wissenschaft ist die sehnende, ringende Liebe zum Wissen: φιλοσοφία (vgl. Platon, Symp. 203 e).

Aus dieser Ueberzeugung entwickeln sich alle Eigenthümlichkeiten der sokratischen Wissenschaftslehre[2], in erster Linie die Grenzen, innerhalb deren er das Wissen für nothwendig und deshalb für möglich hielt. Es ist nur eine Kenntniss der menschlichen Lebensverhältnisse (τὰ ἀνθρώπεια), welche für das

---

1) Zweifellos macht sich hierin die Entwicklung der protagoreischen Erkenntnisstheorie aus der atomistischen Schule geltend, der diese Reduction des Qualitativen auf das Quantitative wesentlich war (vgl. oben §§ 4 u. 5): freilich liess sich der Sophist auf solche metaphysischen Theorien wie den Atomismus principiell nicht ein. — 2) Vgl. Fr. Schleiermacher, Ueber den Werth des Sokrates als Philosophen, Ges. W. III, 2 Bd., S. 287 ff.

sittliche Leben nothwendig ist: nur für diese ist ein Wissen nöthig, und nur für diese reicht auch die Erkenntnisskraft des Menschen aus. Die naturphilosophischen und metaphysischen Hypothesen haben mit der sittlichen Aufgabe des Menschen Nichts zu thun, und sie werden von Sokrates um so weniger beachtet, als er die Ansicht der Sophisten theilte, dass es unmöglich sei, darüber eine sichere Erkenntniss zu gewinnen. Wissenschaft ist nur als praktische Einsicht, als Erkenntniss des sittlichen Lebens möglich. — Diese Ansicht haben die sophistischen Nachfolger des Sokrates unter dem Einflusse seines eudämonistischen Princips noch schroffer zugespitzt. Den Kynikern wie den Kyrenaikern hatte die Wissenschaft nur so weit Werth, als sie dem Menschen die rechte Einsicht gewährt, welche dazu dient glücklich zu werden. Bei Antisthenes und Diogenes wurde das Wissen nicht an sich, sondern als Mittel zur Beherrschung der Begierden und zur Erkenntniss der natürlichen Bedürfnisse des Menschen geschätzt; die Kyrenaiker sagten, die Ursachen der Wahrnehmung (τὰ πεποιηκότα τὰ πάθη) seien für uns ebenso gleichgiltig wie unerkennbar; das zur Glückseligkeit führende Wissen habe es nur mit unseren Zuständen, die wir sicher erkennen, zu thun. Gleichgiltigkeit gegen Metaphysik und Naturwissenschaft ist bei Sokrates, wie bei den Sophisten die Folge ihrer Beschäftigung mit dem inneren Wesen des Menschen.

5. Es wird für alle Zeiten eine merkwürdige Thatsache bleiben, dass ein Mann, der sich den Gesichtskreis der wissenschaftlichen Untersuchung so verengte wie Sokrates, doch innerhalb desselben das Wesen der Wissenschaft selbst in so klarer und für alle Zukunft massgebender Weise bestimmte. Er verdankte dies wesentlich seinem instinctiven und überzeugungsvollen Gegensatz gegen den Relativismus der Sophisten. Sie lehrten, dass es nur Meinungen (δόξαι) gebe, die für den Einzelnen mit psychogenetischer Nothwendigkeit gelten; er aber suchte ein Wissen, das für alle in gleicher Weise massgebend sein sollte. Dem Wechsel und der Mannigfaltigkeit der individuellen Vorstellungen gegenüber verlangte er nach dem Bleibenden und Einheitlichen, das alle anerkennen sollen. Er suchte die logische Physis, und er fand sie im Begriff. Auch hier wurzelte die Ansicht in der Forderung, die Theorie im Postulat.

Auch die alten Denker hatten ein Gefühl davon gehabt, dass das vernünftige Denken, dem sie ihre Erkenntnisse verdankten, etwas wesentlich Anderes sei als das alltägliche sinnliche Weltauffassen und hergebrachte Meinen: aber sie hatten diesen Werthunterschied weder psychologisch noch logisch ausführen können. Sokrates ist dies gelungen, weil er auch hier die Sache durch die Leistung bestimmte, welche er von ihr erwartete. Die Vorstellung, die mehr als Meinung sein, die als Wissen für alle gelten soll, muss dasjenige sein, was in allen den besonderen Vorstellungen, die den Einzelnen in einzelnen Verhältnissen sich aufgedrungen haben, gemeinsam ist: die subjective Allgemeingiltigkeit ist nur für das objectiv Allgemeine zu erwarten. Wenn es daher Wissen geben soll, so ist es nur in demjenigen zu finden, worin alle einzelnen Vorstellungen übereinkommen. Dies sachlich Allgemeine, welches die subjective Gemeinsamkeit des Vorstellens ermöglicht, ist der Begriff (λόγος), und Wissenschaft ist somit begriffliches Denken. Die allgemeine Geltung, welche für das Wissen in Anspruch genommen wird, ist nur dadurch möglich, dass der

wissenschaftliche Begriff das Gemeinsame heraushebt, welches in allen einzelnen Wahrnehmungen und Meinungen enthalten ist.

Daher ist das Ziel aller wissenschaftlichen Arbeit die Begriffsbestimmung, die Definition. Der Zweck der Untersuchung ist festzustellen, τί ἕκαστον εἴη, was jedes Ding ist: nur so kann man den wechselnden Meinungen gegenüber zu bleibenden Vorstellungsgebilden kommen.

Vorbereitet war diese Lehre einigermassen durch die Untersuchungen der Sophisten über die Wortbedeutung, über Synonymik und etymologische Verhältnisse. In letzterer Hinsicht gingen die Hypothesen der Sophisten bei den Anfängen der Sprachphilosophie (vgl. Platon's Kratylos) auf die Frage hinaus, ob eine natürliche oder nur eine conventionelle Beziehung zwischen den Wörtern und ihren Bedeutungen obwalte (φύσει ἢ θέσει). Erfolgreich scheint in der Fixirung der Wortbedeutungen besonders Prodikos gewesen zu sein, den Sokrates lobend erwähnt.

Bei den späteren Sophisten hat sich das sokratische Verlangen nach festen Begriffen sogleich mit der eleatischen Metaphysik und ihrem Postulat der Identität des Seins mit sich selbst verquickt. Euklid nannte die Tugend oder das Gute das einzige Sein, welches, von den Menschen nur mit verschiedenen Namen bezeichnet, in sich unveränderlich dasselbe bleibe. Antisthenes erklärte zwar den „Begriff" dahin, er sei es, welcher das zeitlose Sein des Dinges bestimme[1]); aber er fasste diese allen Beziehungen überhobene Identität des Seienden mit sich selbst so schroff, dass er jedes wahrhaft Seiende nur durch sich selbst bestimmbar dachte. Die Prädication ist unmöglich, es giebt nur analytische Urtheile (vgl. oben No. 1). Danach ist nur das Zusammengesetzte begrifflich bestimmbar, das Einfache ist nicht zu definiren[2]). Von dem letzteren giebt es also keine begriffliche Einsicht, es kann nur in sinnlicher Gegenwärtigkeit aufgewiesen werden. So kamen die Kyniker aus der sokratischen Begriffslehre zu einem Sensualismus, der als Einfaches, Ursprüngliches nur das mit Händen zu Greifende, mit Augen zu Sehende anerkannte, und dies ist der Grund ihrer Opposition gegen Platon und ihres von diesem lebhaft bekämpften Materialismus.

6. Aufsuchung der Begriffe war somit für Sokrates das Wesen der Wissenschaft, und dies bestimmte zunächst die äussere Gestalt seines Philosophirens. Der Begriff sollte das sein, was für alle gilt: er musste also in gemeinsamem Denken gefunden werden. Sokrates ist weder ein einsamer Grübler, noch ein Lehrer, der *ex cathedra* docirt, sondern ein wahrheitsdurstiger Mann, der sich ebenso belehren will wie die Anderen. Seine Philosophie ist dialogisch, sie entwickelt sich im Gespräch, das er mit Jedem, der ihm Rede stehen wollte, zu beginnen bereit war[3]). Zu den sittlichen Begriffen, die er allein suchte, war ja der Zugang von jedem beliebigen Gegenstand alltäglichster Beschäftigung leicht zu finden. In dem Austausch der Gedanken sollte sich das Gemeinsame herausstellen, der διαλογισμός war der Weg zum λόγος. Aber diese Unterhaltung stiess auf mannigfaltige Schwierigkeiten: auf die Trägheit der gewohnheitsmässigen Vorstellungsweise, auf die eitle Neuerungssucht und Paradoxie der Sophisten, auf den Hochmuth des Scheinwissens und des gedankenlosen Nachredens. Hier sprang Sokrates ein, indem er selbst als der Lernbegierige sich einführte, durch geschickte Fragen die Ansichten herauslockte, mit unerbittlicher Consequenz ihre Mängel aufdeckte und schliesslich dem bildungsstolzen Athener zu Gemüthe führte, dass die Einsicht in die eigene Unwissenheit der Anfang alles Wissens sei. Wer dann noch bei ihm aushielt, mit dem begann er ernsthaft in gemeinsamem Denken zur Begriffsbestimmung überzugehen, und indem er die Führung der Unterhaltung übernahm, brachte er den Redegenossen Schritt für Schritt zu klarerer, widerspruchsloserer Entfaltung

1) λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν: Diog. Laert VI, 3. — 2) Plat. Theaet. 202 b. — 3) Dies Moment hat sich mit dem Einfluss der Zenonischen Dialektik vereinigt, um der nachfolgenden philosophischen Litteratur den Charakter des Dialogischen aufzuprägen.

seiner eigenen Gedanken, und liess ihn das was in ihm als unfertig Geahntes schlummerte, zu festem Ausdruck bringen. Er nannte dies seine geistige Entbindungskunst und jene Vorbereitung dazu seine Ironie.

7. Die mäeutische Methode hat aber noch einen anderen sachlichen Sinn: in der Unterredung kommt die vernünftige Gemeinsamkeit zu Tage, welcher sich alle Theile trotz ihrer aus einander gehenden Meinungen unterwerfen. Der Begriff soll ja nicht gemacht, er soll gefunden werden: er ist schon da, er muss nur aus den Hüllen der individuellen Erfahrungen und Meinungen, in denen er steckt, entbunden werden. Darum ist das Verfahren der sokratischen Begriffsbildung epagogisch oder inductorisch: es führt durch die Vergleichung der besonderen Ansichten und sinnlichen Einzelvorstellungen zu dem begrifflich Allgemeinen; es entscheidet jede Einzelfrage, indem es durch Heranziehung analoger Fälle, durch Aufsuchung verwandter Verhältnisse zu einer allgemeinen begrifflichen Bestimmung vorzudringen sucht, die sich dann auf das vorgelegte Sonderproblem entscheidend anwenden lässt, und es bringt diese Unterordnung des Besonderen unter das Allgemeine als das Grundverhältniss der wissenschaftlichen Erkenntniss zur Durchführung.

Freilich ist das inductorische Verfahren, wie es Sokrates (bei Xenophon und Platon) anwendet, noch von kindlicher Einfachheit und Unfertigkeit. Es fehlt ihm noch die Vorsicht des Verallgemeinerns und die methodische Behutsamkeit der Begriffsbildung. Das Bedürfniss nach dem Allgemeinen ist so lebhaft, dass es sich sogleich an schnell zusammengerafftem Material befriedigt, und die Ueberzeugung von der bestimmenden Geltung des Begriffs ist so stark, dass danach sofort die vorgelegte einzelne Frage entschieden wird. So gross aber die Lücken in den Beweisführungen des Sokrates sein mögen, so wenig wird dadurch ihre historische Bedeutsamkeit verringert. Seine Lehre von der Induction hat keinen methodologischen, sondern logischen und erkenntnisstheoretischen Werth. Sie fixirt in einer für alle Zukunft massgebenden Weise, dass es die Aufgabe der Wissenschaft ist, aus der Vergleichung der Thatsachen zur Feststellung allgemeiner Begriffe hinzustreben.

8. Wenn Sokrates so das Wesen der Wissenschaft als das begriffliche Denken bestimmte, so setzte er auch die Grenzen ihrer Anwendung fest: diese Aufgabe ist seiner Meinung nach nur auf dem Gebiet des praktischen Lebens zu erfüllen. Wissenschaft ist ihrer Form nach Begriffsbildung und ihrem Inhalte nach Ethik.

Indessen bleibt doch nun die ganze Masse der Vorstellungen über die Natur und alle die sich daran knüpfenden Fragen und Probleme bestehen, und wenn diese auch zum grössten Theil für das sittliche Leben gleichgiltig sind, so lassen sie sich doch nicht ganz abweisen: nachdem aber Sokrates darauf verzichtet hat, über solche Fragen zu begrifflicher Einsicht zu gelangen, bleibt ihm um so mehr die Möglichkeit, sich über das Weltall eine Vorstellung zu bilden, welche seinen wissenschaftlich begründeten, sittlichen Bedürfnissen genügt.

So kommt es, dass Sokrates zwar jede Naturwissenschaft ablehnt, dabei aber sich zu einer teleologischen Naturbetrachtung bekennt, welche die Weisheit der Welteinrichtung, die Zweckmässigkeit der Dinge bewundert[1]) und

---

1) Es ist nicht wahrscheinlich, dass Sokrates in dieser Hinsicht starke Einflüsse von

welche da, wo das Verständniss aufhört, gläubig der Vorsehung vertraut. Mit diesem Glauben hat sich Sokrates möglichst nahe an den religiösen Vorstellungen seines Volkes gehalten und auch von der Vielheit der Götter gesprochen, obwohl er dem ethischen Monotheismus, der sich in seiner Zeit vorbereitete, wohl auch zuneigte. Aber er trat in solchen Dingen nicht als Reformator auf, er lehrte sittliche Bildung, und wenn er seinen Glauben auseinandersetzte, so liess er den der Anderen unangetastet.

Aus diesem Glauben stammte aber auch die Ueberzeugung, mit der er sogar den Rationalismus seiner Ethik einschränkte: das Vertrauen auf das δαιμόνιον. Je mehr er auf Klarheit der Begriffe und auf vollkommene Erkenntniss der sittlichen Verhältnisse drang, und je mehr er dabei wahr gegen sich selbst war, um so weniger konnte er sich verbergen, dass der Mensch in seiner Beschränktheit damit nicht auskommt, dass es Zustände giebt in denen die Erkenntniss zur sicheren Entscheidung nicht ausreicht und wo das Gefühl in seine Rechte tritt. Hier nun glaubte Sokrates in sich das Dämonion zu hören, eine berathende, meist warnende Stimme. Er meinte, dass die Götter auf diese Weise den, der ihnen sonst diente, in schwierigen Lagen, wo seine Erkenntniss aufhörte, vom Schlechten abmahnten.

So stellte der Weise von Athen neben die sittliche Wissenschaft den Glauben und das Gefühl.

3. Kapitel. Die systematische Periode.

Die dritte, vollendende Periode der griechischen Wissenschaft erntete die Früchte von beiden vorangegangenen Entwicklungen: sie stellt sich wesentlich als eine gegenseitige Durchdringung der kosmologischen und der anthropologischen Gedankenmassen dar. Diese Vereinigung aber erscheint nur zu geringem Theile als sachliche Nothwendigkeit, noch weniger jedoch als eine Forderung der Zeit: sie ist vielmehr in der Hauptsache die That grosser Persönlichkeiten und ihrer eigenartigen Erkenntnissrichtung.

Der Zug der Zeit ging mehr auf praktische Auswerthung der Wissenschaft: ihm folgte sie, wenn ihre Forschung in Einzeluntersuchungen über mechanische, physiologische, rhetorische und politische Probleme aus einander ging und wenn ihre lehrhafte Darstellung sich den Vorstellungen des gemeinen Mannes anbequemte. Die allgemeinen Fragen der Welterkenntniss hatten das Interesse, welches ihnen anfänglich zugewendet war, für die grosse Masse nicht nur des Volks sondern auch der Gelehrten verloren, und ihre skeptische Ablehnung durch die sophistische Erkenntnisslehre tritt nirgends in der Form eines Verzichtens oder Beklagens auf.

Wenn daher die griechische Philosophie von den Untersuchungen über menschliches Wissen und Wollen, worauf sich die Forschung der Aufklärungszeit richtete, mit erneuter Kraft zu den grossen Problemen der Metaphysik zu-

---

Anaxagoras erfahren hat, da dessen Teleologie sich auf die Harmonie der Gestirnwelt, nicht auf das Menschenleben bezieht, während die Betrachtungen, welche dem Sokrates (namentlich von Xenophon) zugeschrieben werden, den Nutzen des Menschen zum Massstabe der Weltbewunderung machen. Dem sokratischen Glauben viel verwandter sind die religiösen Anschauungen der grossen Dichter Athens, insbesondere der Tragiker.

rückgekehrt und auf diesem Wege zu ihrer Höhe gelangt ist, so verdankte sie dies dem persönlichen Wissensdrange der drei grossen Männer, welche die Träger dieser werthvollsten Entfaltung des antiken Denkens gewesen sind: Demokritos, Platon, Aristoteles.

Die Schöpfungen dieser drei Heroen des griechischen Denkens unterscheiden sich von den Lehren aller Vorgänger durch ihren systematischen Charakter: alle drei haben umfassende, in sich geschlossene Systeme der Wissenschaft geliefert. Diesen Charakter gewannen ihre Lehren einerseits durch die Allseitigkeit ihrer Probleme und andrerseits durch die bewusste Einheitlichkeit ihrer Behandlung.

Während jeder der früheren Denker nur einen begrenzten Kreis von Fragen aufgriff und dementsprechend sich auch nur in gewissen Gebieten der Wirklichkeit unterrichtet zeigte, während namentlich physicalisches und psychologisches Interesse der Forschung fast nur gesondert aufgetreten waren, richtete sich die Arbeit dieser drei Männer gleichmässig auf den ganzen Umfang der wissenschaftlichen Probleme. Sie trugen das, was Erfahrung und Beobachtung gewonnen hatten, zusammen; sie verglichen und prüften die Begriffe, die daraus gebildet worden waren, und sie brachten das, was bisher gesondert zu Stande gekommen war, in fruchtbare Verbindung und Beziehung. Schon in dem Umfang und in der Mannigfaltigkeit ihrer schriftstellerischen Thätigkeit tritt diese Allseitigkeit ihres wissenschaftlichen Interesses zu Tage: und die Massenhaftigkeit des Materials, welches darin verarbeitet ist, erklärt sich zum Theil nur durch die lebendige Mitwirkung ihrer ausgebreiteten Schulen, in denen sie — insbesondere gilt dies von Aristoteles — nach Neigung und Begabung der Einzelnen eine Theilung der Arbeit eintreten liessen.

Dass aber diese gemeinsame Arbeit nicht in das Einzelne zerfloss, dafür war durch den principiellen Grundgedanken gesorgt, mit welchem jeder dieser drei Männer die einheitliche Verarbeitung des ganzen Kenntnissmaterials unternahm und leitete. Zwar führte dies an mehr als Einem Punkte zu einseitiger Auffassung und zu einer Art von Vergewaltigung einzelner Gebiete, und damit zu Problemverschlingungen, die vor der Kritik nicht Stand halten: aber andrerseits erfuhr gerade durch die Ausgleichung, welche dabei zwischen den Erkenntnissformen verschiedener Wissensgebiete stattfinden musste, die metaphysische Begriffsbildung eine solche Steigerung, das abstracte Denken eine solche Verfeinerung und Vertiefung, dass in der kurzen Zeit von kaum zwei Generationen die typischen Grundzüge von drei verschiedenen Weltanschauungen ausgearbeitet wurden. So traten die Vorzüge und die Nachtheile philosophischer Systembildung bei diesen ihren ersten genialen Urhebern gleichmässig zu Tage.

Die Systematisirung des Wissens zu einer philosophischen Gesammtlehre hat sich in aufsteigender Linie von Demokrit und Platon zu Aristoteles vollzogen und erst bei dem letzteren die Form einer organischen Gliederung der Wissenschaft in die einzelnen Disciplinen gefunden. Damit hat dann Aristoteles die Entwicklung der griechischen Philosophie abgeschlossen und das Zeitalter der Specialwissenschaften inaugurirt.

Im Besonderen ist der Gang dieser Entwicklung der gewesen, dass aus der Anwendung der durch die Sophistik und die sokratische Lehre gewonnenen

Principien auf die kosmologischen und metaphysischen Probleme zunächst die beiden gegensätzlichen Systeme von Demokrit und Platon entsprangen, und dass aus dem Versuch der Versöhnung dieser Gegensätze die abschliessende Lehre des Aristoteles hervorging.

Bei Demokrit und Platon ist das Wesentliche dies, dass sie die erkenntnisstheoretischen Einsichten der Aufklärungsphilosophie zur *Neubegründung der Metaphysik* benutzten. Die gemeinsame Abhängigkeit von den Lehren der kosmologischen Periode und von der Sophistik, insbesondere der Theorie des Protagoras, prägt dabei beiden Lehren einen gewissen Parallelismus und eine partielle Verwandtschaft auf, die um so interessanter ist, je tiefer andrerseits der Gegensatz zwischen beiden greift. Dieser aber beruht darauf, dass die *sokratische Lehre* ohne jede Wirkung auf Demokrit, aber von entscheidendem Einfluss auf Platon gewesen ist, dass daher das ethische Moment in dem System des letzteren ebenso überwiegt, wie es in dem des ersteren zurücktritt. So entwickeln sich aus demselben Grunde parallel *Demokrit's Materialismus* und *Platon's Idealismus*.

Aus diesem Gegensatz erklärt sich auch die Verschiedenheit ihrer Wirkung. Die rein theoretische Auffassung der Wissenschaft, welche bei Demokrit vorwaltet, behagte dem Zeitalter nicht: seine Schule verschwindet nach ihm schnell. Platon dagegen, dessen wissenschaftliche Lehre zugleich ein Lebensprincip begründete, erfreute sich in der *Akademie* einer umfangreichen und dauernden Schulbildung. Aber diese Schule, die sog. *ältere Akademie*, verlief sich, der allgemeinen Zeitströmung nachgebend, sogleich theils in Specialforschung, theils in populäres Moralisiren.

Aus ihr hob sich sodann die grosse Gestalt des *Aristoteles* heraus, des erfolgreichsten Denkers, den die Geschichte gesehen hat. Die gewaltige Concentration, mit der er, um den vorgefundenen Gegensatz zwischen seinen beiden grossen Vorgängern auszugleichen, den gesammten Gedankengehalt der griechischen Wissenschaft um den *Begriff der Entwicklung* (ἐντελέχεια) zusammenkrystallisiren liess, hat ihn zum philosophischen Lehrer der Zukunft und sein System zu dem vollkommensten Ausdruck des griechischen Denkens gemacht.

Demokrit von Abdera (etwa 460—360), in der wissenschaftlichen Genossenschaft seiner Heimath und durch langjährige Reisen gebildet, hat während des geschäftigen Lärms der Sophistenzeit ein stilles, scheinloses Forscherleben in seiner Vaterstadt geführt, die ihn hoch ehrte, und ist dem geräuschvollen Treiben Athens ferngeblieben. Er hatte weder politische noch sonstige Tüchtigkeit zu lehren, er war wesentlich theoretisch veranlagt und besonders der Naturforschung zugeneigt. Mit riesiger Gelehrsamkeit und umfassenden Kenntnissen verband er grosse Klarheit des begrifflichen Denkens und, wie es scheint, starke Neigung zu schematischer Vereinfachung der Probleme. Die Fülle seiner Arbeiten beweist, dass er einer ausgebreiteten Schule vorstand, aus der auch einige, obwohl unbedeutende Namen erhalten sind. Doch charakterisirt sich die Abwendung seines Zeitalters von interesseloser Forschung durch nichts mehr, als durch die Gleichgiltigkeit, der sein System mechanischer Naturerklärung begegnete: seine Lehre wurde für zwei Jahrtausende durch die teleologischen Systeme in den Hintergrund gedrängt und hat nur in der epikureischen Schule ein auch da unverstandenes Dasein gefristet.

Das Alterthum hat Demokrit auch als grossen Schriftsteller gefeiert: um so mehr ist der fast vollständige Verlust seiner Werke zu beklagen, von denen ausser den zahlreichen Titeln nur sehr geringe und zum Theil zweifelhafte Fragmente erhalten sind. Die wichtigsten Schriften scheinen theoretisch der Μέγας und Μικρὸς διάκοσμος, περὶ νοῦ und περὶ ἰδεῶν, praktisch περὶ εὐθυμίης und ὑποθῆκαι gewesen zu sein. Nach den Sammlungen von W. Burchard (Minden 1830 und 34) und Lortzing (Berlin 1873) hat W. Kahl (Diedenhofen 1889) eine Durcharbei-

tung der Quellen begonnen, P. NATORP die Ethica (Leipzig 1893) herausgegeben. Vgl. G. HART, Zur Seelen- und Erkenntnisslehre des Demokrit (Leipzig 1886).

Platon von Athen (427—347), aus vornehmem Geschlecht, war in die künstlerische und wissenschaftliche Bildung seiner Zeit auf das glücklichste hineingewachsen, als die Persönlichkeit des Sokrates auf ihn einen so entscheidenden Eindruck machte, dass er von seinen poetischen Versuchen abliess und sich ganz dem Umgange des Meisters widmete. Er war sein treuester und verständnissvollster, dabei aber auch sein selbständigster Schüler. Die Hinrichtung des Sokrates veranlasste ihn, zunächst der Einladung des Euklid nach Megara zu folgen; dann bereiste er Kyrene und Aegypten, kehrte für einige Zeit nach Athen zurück und begann hier schriftstellerisch, vielleicht auch schon mündlich zu lehren. Gegen 390 finden wir ihn in Grossgriechenland und Sicilien, wo er Verbindungen mit den Pythagoreern einging und sich auch an politischen Händeln betheiligte. Diese brachten ihn am Hofe des Herrschers von Syrakus, des älteren Dionys, auf den er mit Hilfe seines Freundes Dion einzuwirken suchte, in ernste Gefahr: er wurde als Kriegsgefangener an die Spartaner ausgeliefert und nur durch Freundeshilfe losgekauft. Diesen Versuch praktischer Politik in Sicilien hat er später noch zweimal, 367 und 361, aber stets mit unglücklichem Erfolge wiederholt.

Nach der ersten sicilischen Reise gründete er im Haine Akademos seine Schule, in der er sehr bald eine grosse Anzahl hervorragender Männer zu gemeinsamer wissenschaftlicher Arbeit um sich vereinigte. Doch war das Band dieser Genossenschaft noch mehr in einer auf die Gemeinschaft sittlicher Ideale begründeten Freundschaft zu suchen. Seine Lehrthätigkeit hatte anfangs in sokratischer Weise den dialogischen Charakter gemeinsamen Suchens und nahm erst im Alter mehr denjenigen des lehrhaften Vortrages an. In dieser persönlichen Wirkung sah er selbst den Schwerpunkt seiner Thätigkeit: denn die wissenschaftliche Forschung war nur die eine Seite seines reichen Wesens; impulsiver noch lebte in ihm das Bedürfniss sittlicher Lehre und politisch-socialer Wirksamkeit. Er hatte einen offenen Blick für die Schäden seiner Zeit; die Zugehörigkeit zur aristokratischen Partei verband sich in ihm mit der durch Sokrates bestimmten Richtung und er hat niemals ganz die Hoffnung aufgegeben, durch seine Wissenschaft das Leben seiner Zeit zu reformiren. Dazu tritt als drittes Moment seiner Persönlichkeit die hervorragende künstlerische Veranlagung, welche in der herrlichsten Sprache seinen Idealen das Gewand dichterischer Darstellung zu geben vermochte.

Den aesthetisch-litterarischen Niederschlag dieses Denker- und Lehrerlebens bilden Platon's Werke[1]), in denen der Process des Philosophirens selbst mit dramatischer Lebendigkeit, mit plastischer Zeichnung der Persönlichkeiten und ihrer Lebensanschauungen dargestellt wird. Als Kunstwerke sind das Symposion und der Phaidon die schönst gelungenen; den grossartigsten Eindruck von der Gesammtheit der Lehre bietet die Politeia. Die Form ist, mit Ausnahme der Apologie des Sokrates, überall der Dialog: doch lässt dessen künstlerische Behandlung im Alter zum Theil nach, und der Dialog bleibt nur als schematischer Rahmen eines Vertrags übrig (Timaios, Gesetze). Meist ist Sokrates der Leiter der Unterredung und auch derjenige, dem Platon seine Entscheidung, wenn es zu einer solchen kommt, in den Mund legt: erst die spätesten Schriften machen davon eine Ausnahme.

Auch die Darstellung ist im Ganzen mehr künstlerisch als wissenschaftlich. In vollendeter sprachlicher Form zeigt sie höchste Lebendigkeit und Flüssigkeit der Anschauung, aber keine Strenge der Problemsonderung oder der methodischen Untersuchung. Der Inhalt der einzelnen Dialoge ist nur nach dem darin vorwiegenden Gegenstand zu bezeichnen. Wo die begriffliche Darstellung nicht möglich oder nicht am Platze ist, greift Platon zu den sogen. Mythen, allegorischen Darstellungen, welche Motive aus Märchen und Göttersagen in freier Dichtung benutzen.

Die Ueberlieferung ist nur zum Theil sicher; ebenso zweifelhaft ist die Reihenfolge der Entstehung und die Auffassung des Zusammenhanges der Werke unter einander.

Ueber diese Fragen haben, nachdem SCHLEIERMACHER in seiner Uebersetzung (Berlin 1804 ff.) die Anregung gegeben, hauptsächlich gearbeitet: J. SOCHER (München 1820), C. FR. HERMANN (Heidelberg 1839), E. ZELLER (Tübingen 1839), FR. SUCKOW (Berlin 1855), FR. SUSEMIHL (Berlin 1855/56), E. MUNK (Berlin 1886), FR. UEBERWEG (Wien 1861), K. SCHAARSCHMIDT (Bonn 1866), H. BONITZ (Berlin 1875), G. TEICHMÜLLER (Gotha 1876, Leipzig 1879, Breslau 1881), A. KROHN (Halle 1878), W. DITTENBERGER (im Hermes 1881), H. SIEBECK (Freiburg i. B. 1889), P. LUTOWSLAWSKI (London 1897).

---

1) In's Deutsche übersetzt von HIER. MÜLLER, mit Einleitung von K. STEINHART, 8 Bde. (Leipzig 1850—66). Dazu als 9. Band: Platon's Leben von K. STEINHART (Leipzig 1873). Unter den neueren Ausgaben, in denen überall die beim Citiren übliche Seitenangabe derjenigen von Stephanus (Paris 1578) wiederholt ist, sind hervorzuheben die von J. BEKKER (Berlin 1816 f.), STALLBAUM (Leipzig 1850), SCHNEIDER und HIRSCHIG (Paris, Didot, 1846 ff.), M. SCHANZ (Leipzig 1875 ff.).

Die für echt platonisch geltenden Schriften sind: a) Jugendwerke, welche den sokratischen Standpunkt noch kaum überschreiten: Apologie, Kriton, Euthyphron, Lysis, Laches (vielleicht auch Charmides, Hippias minor und Alkibiades I); b) Schriften zur Auseinandersetzung mit der Sophistik: Protagoras, Gorgias, Euthydemos, Kratylos, Menon, Theaitetos; c) Hauptwerke zur Darstellung der eigenen Lehre: Phaidros, Symposion, Phaidon, Philebos und die Politeia (Republik), deren Ausarbeitung, früh begonnen und schichtenweise sich vollendend, bis in die spätesten Jahre des Philosophen sich hingezogen hat; d) die Schriften des Alters: Timaios, Nomoi und das Bruchstück des Kritias. Unter den zweifelhaften Schriften sind die wichtigsten Sophistes, Politikos und Parmenides. Sie stammen vermuthlich nicht von Platon, aber von Männern seiner Schule, welche mit der eleatischen Dialektik und Eristik nahe vertraut waren. Die beiden ersteren haben denselben Verfasser.

Vgl. H. v. STEIN, Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus (Göttingen 1861 ff.). G. GROTE, Platon and the other companions of Socrates (London 1865). A. E. CHAIGNET, La vie et les écrits de Platon (Paris 1873), E. HEITZ (O. Müller's Gesch. der griech. Lit. 2. Aufl. II 2, 148—235).

Platon's Schule heisst die Akademie, und ihre Entwicklung, welche bis zum Schluss des antiken Denkens reicht und an den continuirlichen Besitz des akademischen Hains und des darin bestehenden Gymnasiums sich anlehnte, pflegt in drei, bzw. fünf Perioden zerlegt zu werden: 1) Die ältere Akademie, Platon's nächster Schülerkreis und die folgenden Generationen: etwa bis 260 v. Chr., 2) die mittlere Akademie, welche eine skeptische Richtung nahm und in der noch eine ältere Schule des Arkesilaos und eine jüngere des Karneades (etwa seit 160) unterschieden werden, 3) die jüngere Akademie, welche mit Philon von Larissa (um 100) zum alten Dogmatismus zurückkehrte und mit Antiochos von Askalon (etwa 25 Jahre später), in die Wege des Eklekticismus gerieth. Ueber die beiden, bzw. vier jüngeren Formen vgl. Thl. II, cap. 1. Später hat von der Akademie die neuplatonische Schule (Thl. II, cap. 2) Besitz genommen.

Zur älteren Akademie gehörten Männer grosser Gelehrsamkeit und würdiger Persönlichkeit: die Schulhäupter waren Speusippos, der Neffe Platon's, Xenokrates von Chalkedon, Polemon und Krates von Athen; daneben sind unter den älteren Philippos von Opus und Herakleides aus dem pontischen Heraklea, unter den jüngeren Krantor zu nennen. In loserem Verhältniss zur Schule standen der Astronom Eudoxos von Knidos und der Pythagoreer Archytas von Tarent.

Vgl. Rich. HEINZE, Xenokrates (Leipzig 1892).

Weit empor ragt über alle seine Genossen in der Akademie Aristoteles von Stageira (384—322). Als Sohn des makedonischen Leibarztes Nikomachos brachte er aus der heimathlichen Schule Neigung für medicinisches und naturwissenschaftliches Wissen mit, als er achtzehnjährig in die Akademie eintrat, in der er früh als litterarischer Vertreter und auch als Lehrer, zunächst der Rhetorik, eine verhältnissmässig selbständige Rolle spielte, ohne dabei den Tact einer pietätvollen Unterordnung unter den Meister zu verleugnen. Erst nach Platon's Tode trennte er sich äusserlich von der Akademie, indem er zunächst mit Xenokrates seinen Freund Hermeias, den Herrscher von Atarneus und Assos in Mysien, besuchte, dessen Verwandte Pythias er später heirathete. Nach einem, wie es scheint, vorübergehenden Aufenthalte in Athen und in Mitylene übernahm er 343 auf Wunsch Philipp's von Makedonien die Erziehung von dessen Sohn Alexander, welche er etwa drei Jahre mit grösstem Erfolge leitete. Nachher lebte er einige Jahre in seiner Vaterstadt den wissenschaftlichen Studien mit seinem Freunde Theophrastos und gründete dann 335 mit diesem zusammen in Athen seine eigene Schule, welche ihren Sitz im Lyceum hatte und (vermuthlich nach dessen schattigen Laubgängen) die peripatetische genannt worden ist.

Nach zwölfjähriger grossartigster Wirksamkeit verliess er in Folge politischer Wirren, makedonisch-monarchischer Gesinnung verdächtigt, Athen und ging nach Chalkis, wo er bereits im folgenden Jahre an einem Magenleiden starb. Vgl. A. STAHR, Aristotelia I (Halle 1830).

Neben dem hohen Fluge Platon's erscheinen die Persönlichkeit und das Lebenswerk des Aristoteles durchweg kühler und nüchterner. Aber wenn ihm der Trieb zum Eingreifen in das öffentliche Leben ebenso abgeht wie der poetische Schmuck der Rede und der Composition, so tritt dafür um so gewaltiger die überschauende und überwältigende Kraft des Denkens, die Reinheit und Klarheit der wissenschaftlichen Gesinnung, die Sicherheit der Disposition und die Gestaltungskraft geistiger Arbeitgemeinschaft hervor. Aristoteles ist eine Verkörperung des Geistes der Wissenschaft, wie sie die Welt nicht wieder gesehen hat, und in dieser Richtung hat auch seine unvergleichliche Wirkung auf die Zukunft gelegen: für die Forschung, welche, unbeirrt durch alle Gefühlsinteressen mit scharfem Blick die Wirklichkeit aufzufassen sucht, wird er immer der führende Denker bleiben.

Von der ganz ausserordentlich umfangreichen schriftstellerischen Thätigkeit des Aristoteles ist nur das geringste, aber das wissenschaftlich Wichtigste erhalten. Verloren sind bis auf wenige Bruchstücke die von ihm selbst herausgegebenen Dialoge, welche ihn in den Augen

des Alterthums auch als Schriftsteller ebenbürtig neben Platon stellten, und ebenso die grossen Sammelwerke, welche er für die verschiedensten Wissenszweige mit Hilfe seiner Schüler angelegt hatte. Als ein werthvolles Beispiel von der formvollen Abgeschlossenheit auch dieses Theils seiner litterarischen Arbeit ist neuerdings das Hauptstück seiner Πολιτεία τῶν Ἀθηναίων aufgefunden worden. In der Hauptsache erhalten sind uns nur seine wissenschaftlichen Lehrschriften, welche dazu bestimmt waren, den Vorlesungen im Lyceum als Lehrbücher zu Grunde gelegt zu werden. Doch ist die Ausführung sehr verschieden: an manchen Stellen liegen nur skizzenhafte Notizen, an andern fertige Ausarbeitungen vor; ausserdem finden sich verschiedene Redactionen desselben Entwurfs, und es darf angenommen werden, dass in die Lücken des Manuscripts Nachschriften verschiedener Schüler eingefügt worden sind. Da die erste Gesammtausgabe, welche im Alterthum (wie es scheint, aus Anlass einer Neuauffindung der Originalmanuscripte) Andronikos von Rhodos (60—50 v. Chr.) veranstaltete, diese Theile nicht gesondert hat, so bleiben auch hier viele kritische Fragen in der Schwebe.

Vgl. A. Stahr, Aristotelia II (Leipzig 1832), V. Rose (Berlin 1854), H. Bonitz (Wien 1862 ff.), J. Bernays (Berlin 1863), E. Heitz (Leipzig 1865 und in der 2. Auflage von O. Müller's Gesch. der griech. Litter. II 2, 236—321), E. Vahlen (Wien 1870 ff.).

Diese Lehrbüchersammlung[1]) ist folgendermassen zusammengesetzt: a) zur Logik: die Kategorien, vom Satz, die Analytik, die Topik mit Einschluss des Buchs über die Trugschlüsse, — von der Schule als „Organon" zusammengefasst, b) zur theoretischen Philosophie: die Grundwissenschaft (Metaphysik), die Physik, die Thiergeschichte und die Psychologie; an die drei letzteren schliessen sich noch eine Anzahl besonderer Abhandlungen, c) zur praktischen Philosophie: die Ethik in der nikomachischen und in der eudemischen Ausgabe, und die (ebenfalls nicht abgeschlossene) Politik, d) zur poietischen Philosophie: die Rhetorik und die Poetik.

Fr. Biese, Die Philosophie des Aristoteles (2 Bde., Berlin 1835—42), A. Rosmini-Serbati, Aristotele esposto ed esaminato (Torino 1858), G. H. Lewes, Aristotle, a chapter from the history of science (London 1864), G. Grote, Aristotle (aus dem Nachlass herausgegeben, London 1872).

§ 9. Die Neubegründung der Metaphysik durch Erkenntnisstheorie und Ethik.

Die grossen Systematiker der griechischen Wissenschaft haben an der Sophistik eine schnelle, aber gerechte Kritik geübt: sie haben sogleich gesehen, dass unter ihren Lehren nur eine einzige den Werth dauernder Geltung und wissenschaftlicher Fruchtbarkeit besass — die Wahrnehmungstheorie des Protagoras.

1. Diese ist daher der Ausgangspunkt für Demokrit und für Platon geworden; und zwar haben beide sie angenommen, um darüber hinauszugehen und die Folgerungen anzugreifen, welche der Sophist daraus gezogen hatte. Beide geben zu, dass die Wahrnehmung, wie sie selbst nur ein Product des Geschehens ist, auch nur die Erkenntniss von etwas sein kann, was mit ihr zusammen ebenfalls als vorübergehendes Product desselben Geschehens entsteht und vergeht. Die Wahrnehmung giebt also nur Meinung (δόξα), sie lehrt, was nach menschlicher Ansicht (νόμῳ heisst es mit echt sophistischer Ausdrucksweise bei Demokrit) erscheint, nicht das was wahrhaft (ἐτεῇ bei Demokrit, ὄντως bei Platon) ist.

Für Protagoras, dem die Wahrnehmung die einzige Erkenntnissquelle war, gab es in Folge dessen keine Erkenntniss des Seienden. Dass er den weiteren Schritt gethan hätte, das Sein überhaupt zu leugnen und die Wahrnehmungsgegenstände für das einzig Wirkliche zu erklären, hinter dem man kein Sein zu suchen hätte, diese „positivistische" Folgerung ist bei ihm nicht nachzuweisen:

---

1) Von den neueren Ausgaben wird die der Berliner Akademie (J. Bekker, Brandis, Rose, Usener, Bonitz), 5 Bde, Berlin 1831—70, beim Citiren zu Grunde gelegt; daneben ist die Pariser (Didot) zu erwähnen (Dübner, Bussemaker, Heitz), 5 Bde., Paris 1848—74.

der „Nihilismus“ („es giebt kein Sein“) wird ausdrücklich nur von Gorgias überliefert (vgl. jedoch oben § 8, 2).

Wenn nun doch wieder den Meinungen, sei es aus welchem Grunde immer, eine allgemeingiltige Erkenntniss (γνησίη γνώμη bei Demokrit, ἐπιστήμη bei Platon) gegenübergestellt werden sollte, so musste der Sensualismus des Protagoras verlassen und wieder die Stellung der alten Metaphysiker eingenommen werden, welche das Denken (διάνοια) als höhere und bessere Erkenntniss von der Wahrnehmung unterschieden (vgl. § 6). So gehen denn Demokrit und Platon parallel über Protagoras hinaus, indem sie die Relativität der Wahrnehmung anerkennen und die Erkenntniss des wahrhaft Seienden wieder vom Denken erwarten. Beide sind ausgesprochene Rationalisten[1]).

2. Doch unterscheidet sich dieser neue metaphysische Rationalismus von dem älteren der kosmologischen Periode nicht nur durch die breitere psychologische Grundlage, die er der protagoreischen Analyse der Wahrnehmung verdankte, sondern in Folge dessen auch durch eine andere erkenntnisstheoretische Werthung der Wahrnehmung selbst. Die früheren Metaphysiker hatten die Wahrnehmungsinhalte, wo diese in ihre begriffliche Weltvorstellung nicht passten, einfach als Trug und Schein verworfen, ohne sich viel darum zu kümmern, woher solch ein Schein kommen sollte. Jetzt war dieser Schein (durch Protagoras) erklärt, aber so, dass für den Wahrnehmungsinhalt unter Preisgebung seiner Allgemeingiltigkeit wenigstens der Werth einer vorübergehenden und relativen Wirklichkeit in Anspruch genommen wurde.

Dies führte im Zusammenhange mit der Richtung der wissenschaftlichen Erkenntniss auf das bleibende, „wahre“ Sein zu einer Spaltung im Begriffe der Realität, und damit war das Grundbedürfniss des erklärenden Denkens, welches unwillkürlich schon den Anfängen der Wissenschaft zu Grunde gelegen hatte, zum klaren, ausdrücklichen Bewusstsein gekommen. Den beiden Erkenntnissarten — so lehrten Demokrit und Platon — entsprechen zwei verschiedene Arten der Wirklichkeit: der Wahrnehmung eine wechselnde, relative, vorübergehende, dem Denken eine in sich gleiche, absolute, bleibende Wirklichkeit. Für die erstere scheint Demokrit den Ausdruck „Erscheinungen“, τὰ φαινόμενα eingeführt zu haben, Platon bezeichnet sie als die Welt des Werdens, γένεσις; die andere nennt Demokrit τὰ ἐτεῇ ὄντα, Platon τὸ ὄντως ὄν oder οὐσία.

Auf diese Weise wird für Wahrnehmung und Meinung eine analoge Richtigkeit, wie für das wissenschaftliche Denken gewonnen: die Wahrnehmung erkennt die veränderliche Wirklichkeit ebenso wie das Denken die bleibende Wirklichkeit. Den beiden Erkenntnissweisen entsprechen zwei Gebiete der Wirklichkeit[2]).

Aber zwischen diesen beiden Gebieten der Realität besteht deshalb auch dasselbe Werthverhältniss, wie zwischen den beiden Erkenntnissweisen. So viel wie das Denken als das allgemeingiltige Vorstellen über dem Wahrnehmen als der nur für den Einzelnen und für das Einzelne geltenden Erkenntniss steht,

1) Vgl. Sext. Emp. adv. math. VIII, 56. — Demokrit's Lehre von der „echten“ Erkenntniss ist am schärfsten bei Sext. Emp. adv. math. VII, 139 formulirt; Platon's Bekämpfung des protagoreischen Sensualismus findet sich hauptsächlich in seinem Theaetet, die positiv-rationalistische Stellungnahme im Phaidros, Symposion, Republik und Phaidon. — 2) Am besten formulirt bei Platon, Tim. 27 d ff., besonders 29 c.

so viel höher, reiner, ursprünglicher steht das wahre Sein über der niederen Wirklichkeit der Erscheinungen und des zwischen ihnen wechselnden Geschehens. Dies Verhältniss hat zwar Platon aus weiterhin zu entwickelnden Gründen besonders betont und ausgeführt: aber es tritt auch bei Demokrit nicht nur in der Erkenntnisstheorie, sondern auch in der Ethik zu Tage.

Auf diese Weise treffen die beiden Metaphysiker mit dem Ergebniss zusammen, welches die Pythagoreer (vgl. § 5, 7 und § 6, 1) von ihren Voraussetzungen her gleichfalls gewonnen hatten, der Unterscheidung einer höheren und einer niederen Art der Wirklichkeit. Doch ist bei dieser Aehnlichkeit nicht an Abhängigkeit zu denken; auf keinen Fall bei Demokrit, welcher der astronomischen Anschauung der Pythagoreer ganz fern stand, aber auch kaum bei Platon, der die letztere allerdings später aufgenommen hat, für den aber die Vorstellung von der höheren Wirklichkeit (Ideenlehre) einen ganz anderen Inhalt hatte. Vielmehr hat das gemeinsame Grundmotiv, das aus dem Seinsbegriffe des Parmenides stammte, in diesen drei ganz verschiedenen Formen zu der Theilung der Welt in eine Sphäre der höheren und eine der niederen Wirklichkeit geführt.

3. Der *pragmatische Parallelismus* in den Motiven der beiden gegensätzlichen Systeme von Demokrit und Platon reicht noch einen Schritt weiter, obwohl nur einen kleinen. Der Wahrnehmungswelt gehören ohne Zweifel die specifischen Qualitäten der Sinne an, die ihre Relativität schon darin erkennen lassen, dass dasselbe Ding verschiedenen Sinnen verschieden erscheint. Was aber nach Abzug dieser Inhalte als Gegenstand für die Erkenntniss des wahrhaft Wirklichen übrig bleibt, ist zunächst die *Formbestimmtheit* der Dinge, und beide Denker haben denn auch als das wahre Wesen der Dinge die „reinen Formen", die *Gestalten*, ἰδέαι bezeichnet.

Allein es scheint fast, als walte dabei lediglich eine, freilich immerhin auffallende Namensgemeinschaft ob: denn wenn Demokrit unter den ἰδέαι, die er auch σχήματα nannte, die Atomgestalten, Platon aber unter seinen ἰδέαι oder εἴδη die — Gattungsbegriffe verstand, so hat die scheinbar gleiche Behauptung, das wahrhaft Seiende bestehe in den „Gestalten", bei beiden einen völlig verschiedenen Sinn. Deshalb bleibt es auch hier zweifelhaft, ob darin eine parallele Anlehnung an den *Pythagoreismus* zu sehen ist, der freilich vorher das Wesen der Dinge in den mathematischen Formen gefunden hatte und dessen Einfluss auf beide Denker anzunehmen an sich auf keine Schwierigkeiten stösst. Jedenfalls aber hat, wenn in dieser Hinsicht eine gemeinsame Anregung vorlag, diese in den beiden vorliegenden Systemen zu ganz verschiedenen Ergebnissen geführt, und wenn auch für beide die Erkenntniss mathematischer Verhältnisse in sehr nahen Beziehungen zu der Erkenntniss des wahrhaft Wirklichen steht, so sind doch eben diese Beziehungen völlig verschieden.

4. Die bisher entwickelte Verwandtschaft der beiden rationalistischen Systeme springt nun aber in einen scharfen Gegensatz um, sobald man die Motive, aus denen beide Denker über den protagoreischen Sensualismus und Relativismus hinausgingen, und die daraus sich ergebenden Folgerungen betrachtet. Hier wird der Umstand massgebend, dass *Platon der Schüler des Sokrates* war, während Demokrit von dem grossen athenischen Weisen auch nicht den geringsten Einfluss erfahren hat.

Bei Demokrit erwächst, seiner persönlichen Natur gemäss, die über Protagoras hinaustreibende Forderung, dass es ein Wissen geben und dass dies, wenn es in der Wahrnehmung nicht zu finden ist, im Denken gesucht werden muss, lediglich aus theoretischem Bedürfniss: der Naturforscher glaubt, aller Sophistik gegenüber, an die Möglichkeit einer die Erscheinungen erklärenden Theorie. Platon dagegen geht mit seinem Postulat von dem sokratischen Tugendbegriffe aus. Tugend ist nur durch das rechte Wissen zu gewinnen, Wissen aber ist Erkenntniss des wahren Seins: wenn es also nicht in der Wahrnehmung zu finden ist, so ist es durch das Denken zu suchen. Für Platon erwächst die Philosophie nach sokratischem Grundsatz[1]) aus sittlichem Bedürfniss: aber während die sophistischen Freunde des Sokrates bemüht waren, dem Tugendwissen irgend einen allgemeinen Lebenszweck, das Gute, die Lust u. s. w. zum Gegenstande zu geben, so gewinnt Platon seine metaphysische Position mit Einem Schlage, indem er folgert, dies Wissen, worin die Tugend bestehen soll, müsse, den Meinungen gegenüber die sich auf das Relative beziehen, die Erkenntniss des wahrhaft Wirklichen, der οὐσία sein. Ihm fordert das Tugendwissen eine **Metaphysik**.

Hier also bereits schieden sich die Wege. Für Demokrit war die Erkenntniss des wahrhaft Wirklichen wesentlich, wie den alten Metaphysikern, eine Vorstellung von dem unveränderlich bleibenden Sein, aber eine solche, durch welche nun die abgeleitete Wirklichkeit, die in der Wahrnehmung erkannt wird, begreiflich gemacht werden sollte: sein Rationalismus lief auf eine durch das Denken zu gewinnende **Erklärung der Erscheinungen** hinaus, es war **wesentlich theoretischer Rationalismus**. Für Platon dagegen hatte die Erkenntniss des wahrhaft Wirklichen ihren sittlichen Endzweck in sich selbst; diese Erkenntniss sollte die Tugend sein, und sie hatte daher zu der durch die Wahrnehmung gegebenen Vorstellungswelt zunächst kein anderes Verhältniss, als das der scharfen Abgrenzung dagegen. Das wahre Sein hat für Demokrit den theoretischen Werth, die Erscheinungen zu erklären, für Platon aber den praktischen Werth, der Gegenstand des Wissens zu sein, das die Tugend ausmacht: seine Lehre ist ihrem anfänglichen Princip nach **wesentlich ethischer Rationalismus**.

Darum beharrte nun Demokrit in der naturphilosophischen Metaphysik, die er in der abderitischen Schule übernahm: er bildete den **Atomismus** mit Hilfe der sophistischen Psychologie zu einem umfassenden System aus; er sah als das „wahrhaft Wirkliche“, wie Leukipp, den leeren Raum und die in ihm sich bewegenden Atome an; aus ihrer Bewegung jedoch wollte er nicht nur alle qualitativen wie quantitativen Erscheinungen der Körperwelt, sondern auch alle geistigen Thätigkeiten, mit Einschluss der auf jenes wahre Sein gerichteten Erkenntnissthätigkeit erklären, und von diesen Voraussetzungen her schuf er das **System des Materialismus**.

Platon aber wurde durch die Anlehnung an die sokratische Lehre, die sich für ihn auch in der Auffassung vom Wesen der Wissenschaft entscheidend erwies, zu dem entgegengesetzten Ergebniss geführt.

5. Sokrates hatte gelehrt, das Wissen bestehe in **allgemeinen Begriffen**.

---

1) Am deutlichsten dargestellt Menon 96 ff.

Sollte aber dies Wissen, im Gegensatz zu den Meinungen, die Erkenntniss des wahrhaft Wirklichen sein, so musste dem Inhalt dieser Begriffe jenes höhere Sein, jene wahre Wesenheit zukommen, die, im Gegensatz zum Wahrnehmen, nur durch das Denken zu erfassen war. Die „Gestalten“ der wahren Wirklichkeit, deren Erkenntniss die Tugend ausmacht, sind die Gattungsbegriffe: εἴδη. Damit erst gewinnt der platonische Begriff der „Idee“ seine volle Bestimmung.

So verstanden, stellt sich Platon's Ideenlehre als Höhepunkt der griechischen Philosophie dar: in ihr schürzen sich alle die verschiedenen Gedankengänge zusammen, welche auf das physische, das ethische, das logische Princip (ἀρχή oder φύσις) gerichtet gewesen waren. Die platonische Idee, der Gattungsbegriff, ist erstens das bleibende Sein im Wechsel der Erscheinungen, zweitens das Object des Wissens im Wechsel der Meinungen, drittens der wahre Zweck im Wechsel des Begehrens.

Diese οὐσία aber ist ihrem Begriffe nach im Umkreise des Wahrnehmbaren nicht zu finden: und wahrnehmbar ist alles Körperliche. Die Ideen sind also etwas von der Körperwelt wesentlich Verschiedenes. Die wahre Wirklichkeit ist unkörperlich. Die Spaltung im Begriffe der Wirklichkeit nimmt hiernach eine feste Gestalt an: die niedere Wirklichkeit des Geschehens (γένεσις), welche den Gegenstand der Wahrnehmung bildet, ist die Körperwelt; die höhere Wirklichkeit des Seins, welche das Denken erkennt, ist die unkörperliche, die immaterielle Welt: τόπος νοητός. So wird das platonische System zum Immaterialismus oder, wie wir es nach seiner Bedeutung des Worts „Idee“ nennen, zum Idealismus.

6. Hiernach enthält das platonische System vielleicht die grossartigste Problemverschlingung, welche die Geschichte gesehen hat: die Lehre des Demokrit dagegen ist durchgängig nur von dem Einen Interesse der Naturerklärung beherrscht. Mochte daher auch diese für ihren Zweck noch so reiche Erfolge erringen, die in einer späteren, ähnlich gestimmten Lage des Denkens wieder aufgenommen werden und dann erst ihre ganze Fruchtbarkeit entfalten konnten, — zunächst musste ihr die andere Lehre um so mehr überlegen sein, je mehr sie allen Bedürfnissen der Zeit Genüge that und je mehr sie den ganzen Ertrag der früheren Denkarbeit in sich vereinigte. Vielleicht bietet das platonische System der immanenten Kritik mehr Angriffspunkte dar, als das demokritische: aber für das griechische Denken war das letztere ein Rückfall in die Kosmologie der ersten Periode, und musste andrerseits Platon's Lehre das System der Zukunft werden.

§ 10. Das System des Materialismus.

Der systematische Charakter der demokritischen Lehre besteht in der allseitigen Durchführung des Grundgedankens, dass die wissenschaftliche Theorie die Erkenntniss der wahren Wirklichkeit, d. h. der Atome und ihrer Bewegungen im Raume, so weit gewinnen soll, um daraus die erscheinende Wirklichkeit, wie sie sich in der Wahrnehmung darstellt, erklären zu können. Es sind (schon nach den Büchertiteln) alle Anzeichen vorhanden, dass Demokrit sich dieser Aufgabe durch Untersuchungen über den gesammten Umfang der Erfahrungsgegenstände unterzogen und dabei den psychologischen Problemen ein ebenso grosses Inter-

esse wie den physicalischen zugewendet hat. Um so mehr ist es zu beklagen, dass der grösste Theil seiner besonderen Lehren rettungslos verschüttet ist und dass das Erhaltene, im Zusammenhange mit anderen Berichten, nur eine hypothetische Reconstruction der begrifflichen Grundzüge seiner grossen Leistung gestattet, — eine Reconstruction jedoch, welche immer lückenhaft und unsicher bleiben muss.

1. Zunächst muss angenommen werden, dass sich Demokrit dieser Aufgabe der Wissenschaft, durch die Begriffe von der wahren Wirklichkeit die Welt der Erfahrung zu erklären, vollkommen bewusst gewesen ist. Das Seiende der Atomisten, der Raum und die darin schwirrenden Körperstückchen, hat keinen anderen Werth als den theoretischen. Es wird nur gedacht, um das Wahrgenommene begreiflich zu machen: deshalb aber ist es die Aufgabe, das wahrhaft Wirkliche so zu denken, dass es die erscheinende Wirklichkeit erklärt, dass diese dabei in ihrem Bestande als ein abgeleitet Seiendes „erhalten bleibt“[1]), dass die in ihr bestehende Wahrheit anerkannt bleibt. Daher hat Demokrit recht gut gewusst, dass auch das Denken die Wahrheit in der Wahrnehmung suchen, aus ihr heraus gewinnen muss[2]). Sein Rationalismus ist weit entfernt, erfahrungswidrig oder auch nur erfahrungsfremd zu sein. Das Denken hat aus der Wahrnehmung dasjenige zu erschliessen, wodurch diese erklärt wird. Das Motiv, welches den auf die eleatische Paradoxie des Akosmismus folgenden Vermittlungsversuchen zu Grunde gelegen hatte, ist bei Demokrit zum deutlich erkannten Princip der Metaphysik und der Naturwissenschaft geworden. Doch ist leider Nichts darüber bekannt geblieben, wie er das methodische Verhältniss zwischen den beiden Erkenntnissweisen näher ausführt und wie er sich das Herauswachsen des Wissens aus der Wahrnehmung im Besonderen gedacht hat.

Des Näheren besteht nun die theoretische Erklärung, welche Demokrit für die Wahrnehmungsinhalte gegeben hat, ebenso wie bei Leukipp in der *Reduction aller Erscheinungen auf die Mechanik der Atome.* Was in der Wahrnehmung als qualitativ bestimmt und ebenso in qualitativer Veränderung begriffen (ἀλλοιούμενον) erscheint, das ist „in Wahrheit“ nur als quantitatives Verhältniss der Atome, ihrer Ordnung und ihrer Bewegung vorhanden. Die Aufgabe der Wissenschaft also ist es, *alle qualitativen auf quantitative Verhältnisse zurückzuführen* und im Einzelnen zu zeigen, welche quantitativen Verhältnisse der absoluten Wirklichkeit die qualitativen Bestimmungen der erscheinenden Wirklichkeit hervorrufen. Darin liegt offenbar das *anschauliche Vorurtheil*, als ob räumliche Gestaltung und Bewegung etwas Einfacheres, Selbstverständlicheres und Problemloseres seien, als eigenschaftliche Bestimmung und Veränderung, und diese Voraussetzung wird von Demokrit zum Princip der theoretischen Welterklärung gemacht.

Indem nun aber dies Princip mit voller Systematik auf die Gesammtheit aller Erfahrung angewendet wird, betrachtet der Atomismus auch das *psychische Leben* mit allen seinen inhaltlichen Bestimmungen und Werthen als

1) Der sehr glückliche Ausdruck dafür ist διασώζειν τὰ φαινόμενα. Vgl. auch Aristot. Gen. et Corr. I 8, 325 a. — **2)** Daher die Aussprüche, in denen er die Wahrheit in der Erscheinung anerkannt hat: z. B. Arist. de an. I 2, 404 a 27 und ähnliche. Daraus aber einen „Sensualismus“ Demokrit's construiren zu wollen, wie E. Johnson (Plauen 1868) versucht hat, widerstreitet den Nachrichten über seine Stellung zu Protagoras durchaus.

Erscheinung, für welche durch die erklärende Theorie die Form und die Bewegung der Atome festgestellt werden muss, die das wahre Sein dieser Erscheinung ausmachen. So wird die Materie in ihrer Formung und Bewegung als das allein wahrhaft und „eigentlich" (ἐτεῇ) Wirkliche und das ganze geistige Leben als eine daraus abgeleitete, erscheinende Wirklichkeit betrachtet. Damit erst nimmt das demokritische System den Charakter des bewussten und ausgesprochenen Materialismus an.

2. In den specifisch physicalischen Lehren bietet daher Demokrit's Lehre derjenigen von Leukipp gegenüber keine principielle Veränderung, wohl aber eine grosse Bereicherung durch sorgfältige Einzelforschung dar. Den Gedanken der mechanischen Nothwendigkeit ausnahmslos allen Geschehens hat er womöglich noch schärfer betont als sein Vorgänger: er braucht dafür die Ausdrücke ἀνάγκη und λόγος. Des Näheren bestimmt sich bei ihm das Princip des Mechanismus dahin, dass erstens alle Einwirkung der Atome auf einander nur durch den Stoss, durch unmittelbare Berührung möglich sei und dass zweitens diese Einwirkung nur in der Veränderung des Bewegungszustandes der Atome bestehe, während deren Gestalt in allem Geschehen unveränderlich bleibe.

Die Atome selbst als das eigentlich Seiende haben danach nur die Merkmale der abstracten Körperlichkeit: begrenzte Raumerfüllung und Beweglichkeit im Leeren. Obwohl alle unwahrnehmbar klein, weisen sie doch eine unendliche Mannigfaltigkeit von Gestalten (ἰδέαι oder σχήματα) auf. Zur Gestalt, welche die eigentliche Grundverschiedenheit der Atome bildet, gehört in gewissem Sinne auch schon die Grösse: doch ist zu beachten, dass dieselbe stereometrische Form, z. B. die Kugel, in verschiedenen Grössen vorkommen kann. Je grösser das Atom ist, um so massiger ist es; denn die Eigenschaft des Seienden ist ja Materialität, Raumbehauptung. Deshalb hat nun Demokrit[1]), offenbar mechanischen Analogien des täglichen Lebens nachgebend, als eine Function der Grösse auch die Schwere, bezw. Leichtigkeit angegeben. Bei diesen Bestimmungen (βαρύ und κοῦφον) ist jedoch bei ihm nicht an die Fallbewegung (nach unten), sondern lediglich an den Grad der mechanischen Beweglichkeit oder an die Trägheit zu denken[2]): daher meinte er denn auch, dass bei der Drehung der Atomcomplexe die leichteren Theile nach aussen gedrängt, die trägeren, schwerfälligeren dagegen mit ihrer geringeren Bewegbarkeit in der Mitte angesammelt würden[3]).

Die gleichen Eigenschaften theilen sich nun auch als metaphysische Bestimmungen den aus Atomen zusammengesetzten Dingen mit. Ihre Gestalt und Grösse ergiebt sich aus der einfachen Summation der Gestalt und Grösse der sie zusammensetzenden Atome: doch ist in diesem Falle die Trägheit nicht von der Gesammtgrösse allein abhängig, sondern von der geringeren oder grösseren Menge leeren Raumes, welcher bei der Zusammenfügung zwischen den einzelnen

---

1) Als eingehendste Darstellung ist hier und zum Folgenden Theophr. de sens. 61 ff. (Doxog. D. 516) zu vergleichen. — 2) Es ist kaum mehr zu entscheiden, ob Demokrit die Eigenbewegung, welche der Atomismus sämmtlichen Atomen als ursprünglich und ursachlos zuschrieb, auch schon durch die Grösse, bzw. Masse bedingt dachte, sodass etwa die grösseren auch schon von vorn herein geringere Geschwindigkeit besessen hätten: jedenfalls galten ihm diese Bestimmungen innerhalb der mechanischen Wirkung der Atome auf einander. Was grösser ist, lässt sich schwerer, was kleiner, leichter stossen. — 3) Vgl. jedoch dazu A. Goedeke-meyer, Die Naturphilosophie Epikur's in ihrem Verhältniss zu Demokrit, Strassburg 1897.

Massentheilchen übrig geblieben ist, also der grösseren oder geringeren *Dichtigkeit*. Und da von dieser Unterbrechung der Masse durch den leeren Raum auch die Verschiebbarkeit der Theilchen gegen einander abhängt, so gehören auch die Eigenschaften der *Härte* und Weichheit zu dem wahrhaft Wirklichen, was das Denken erkennt.

Alle anderen Eigenschaften aber kommen den Dingen nicht an sich, sondern nur insofern zu, als die von ihnen ausgehenden Bewegungen auf die Organe der Wahrnehmung einwirken: sie sind „Zustände der in qualitativer Aenderung begriffenen Wahrnehmung“. Aber diese Zustände sind durchweg auch durch die Dinge bedingt, an denen die wahrgenommenen Eigenschaften erscheinen, und dabei ist hauptsächlich die Anordnung und die gegenseitige Lagerung massgebend, welche die Atome bei der Zusammensetzung der Dinge eingenommen haben[1]).

Während also Gestalt, Grösse, Trägheit, Dichtigkeit und Härte ἐτεῇ, in Wahrheit Eigenschaften der Dinge sind, ist alles dajenige, was von den einzelnen Sinnen als Farbe, Ton, Geruch, Geschmack an ihnen wahrgenommen wird, nur νόμῳ oder θέσει, d. h. in der Erscheinung vorhanden. Diese Lehre ist bei ihrer Erneuerung in der Philosophie der Renaissance (vgl. unten Theil IV, § 31, 2) und weiterhin als Unterscheidung der *primären* und der *secundären Eigenschaften der Dinge* bezeichnet worden, und es empfiehlt sich diese Ausdrücke schon hier einzuführen, da sie dem metaphysisch-erkenntnisstheoretischen Sinne, in welchem Demokrit die protagoreische Lehre für sich nutzbar machte, durchaus entspricht. Während der Sophist alle Eigenschaften zu secundären, relativen machen wollte, gab dies Demokrit nur für die Sinnesqualitäten zu und stellte ihnen die quantitativen Bestimmungen als primär und absolut gegenüber.

3. Die secundären Eigenschaften erscheinen danach zwar von den primären abhängig; aber sie sind es nicht von diesen allein, sondern in noch höherem Maasse von der Einwirkung auf das Wahrnehmende. Das Wahrnehmende aber, die *Seele*, kann in dem atomistischen System auch nur aus Atomen bestehen. Näher sind es nach Demokrit dieselben Atome, welche auch das Wesen des *Feuers* ausmachen, nämlich die feinsten, glattesten und beweglichsten. Sie sind zwar ebenfalls durch die ganze Welt zerstreut, und insofern können auch Thiere, Pflanzen und andere Dinge als beseelt gelten, am meisten aber sind sie im menschlichen Leibe vereinigt, wo während des Lebens zwischen je zwei anderen Atomen ein Feueratom sich befinden und wo sie durch das Athmen zusammengehalten werden sollen.

Auf diese (den älteren Systemen, wie man sieht, analoge) Voraussetzung hat nun Demokrit seine Erklärung der Erscheinungen aus dem wahren Wesen der Dinge gebaut. Aus der Einwirkung nämlich der Dinge auf die Feueratome (die Seele) entspringt die Wahrnehmung und mit ihr die secundären Qualitäten. Die erscheinende Wirklichkeit ist ein notwendiges Ergebniss der wahren Wirklichkeit.

In der Ausführung dieser Lehre hat Demokrit die Wahrnehmungstheorien seiner Vorgänger aufgenommen und verfeinert. Die Ausflüsse (vgl. oben § 6, 3),

1) Vgl. Arist. Gen. et Corr. I 2, 315 b 6.

die von den Dingen ausgehen, um die Organe und durch sie die Feueratome in Bewegung zu setzen, nannte er Bilderchen (εἴδωλα) und betrachtete sie als unendlich kleine Abbilder der Dinge: ihre Einwirkung auf die Feueratome ist die Wahrnehmung, für deren Inhalt so die Aehnlichkeit mit ihrem Gegenstande gewonnen werden sollte. Da Stoss und Druck das Wesen aller Atommechanik ist, so galt der Tastsinn als der ursprünglichste Sinn: die besonderen Organe dagegen sollten nur für solche Bilderchen empfänglich sein, welche ihrer eigenen Gestaltung und Bewegung entsprechen, und diese Theorie der specifischen Energie der Sinnesorgane war von Demokrit sehr fein ausgearbeitet worden. Aus ihr folgte auch, dass, falls es Dinge gäbe deren Ausflüsse auf keines der Organe einzuwirken vermögen, diese für den gewöhnlichen Menschen unwahrnehmbar bleiben und dafür vielleicht „anderen Sinnen" zugänglich sein können.

Diese Theorie der Bilderchen ist dem antiken Denken sehr plausibel erschienen. Sie brachte die dem gemeinen Bewusstsein noch heute geläufige Vorstellungsweise, als ob unsere Wahrnehmungen „Abbilder" der ausser uns befindlichen Dinge seien, auf einen festen Ausdruck und gab ihr sogar einen gewissen Schein von Erklärung. Wenn man nicht weiter danach fragte, wie die Dinge dazu kommen sollen, solche Miniaturwiederholungen von sich selbst in die Welt hinauszuschicken, so konnte man meinen, damit verstanden zu haben, wie unsere „Eindrücke" den Dingen da draussen ähneln können. Darum ist auch diese Theorie in der physiologischen Psychologie sogleich zur Herrschaft gelangt und bis in die Anfänge der neueren Philosophie hinein (Locke) bestimmend geblieben.

Ihre begriffliche Bedeutung aber für das System Demokrit's liegt darin, dass damit diejenige Atombewegung beschrieben sein sollte, in der die Wahrnehmung bestehe. Dass das Wahrnehmen als seelische Thätigkeit etwas specifisch Anderes ist, als jede wie immer bestimmte Atombewegung, das ist diesem principiellen Materialismus, wie allen seinen späteren Umbildungen verborgen geblieben: aber in der Aufsuchung der einzelnen Bewegungsformen, aus denen die einzelnen Wahrnehmungen der besonderen Sinne entspringen, hat der Philosoph von Abdera manche scharfe Beobachtung und manche feine Vermuthung verlauten lassen.

4. Interessant ist es nun, dass die materialistische Psychologie Demokrit's demselben Geschick verfallen ist, wie diejenige der vorsophistischen Metaphysiker (vgl. § 6): auch sie hat in gewisser Hinsicht den erkenntnisstheoretischen Gegensatz von Wahrnehmung und Denken wieder verwischen müssen. Da nämlich alles Seelenleben Bewegung der Feueratome sein soll[1]), Atombewegung aber im Zusammenhange dieses Systems nur durch Berührung und Stoss bedingt ist, so kann auch das Denken, wodurch das wahrhaft Wirkliche erkannt wird, nur aus einem Eindruck, den dies wahrhaft Wirkliche auf die Feueratome macht, also auch nur durch den Ausfluss entsprechender Bilderchen erklärt werden. Als psychologischer Vorgang also ist Denken dasselbe wie Wahrnehmung: nämlich Eindruck von Bilderchen auf Feueratome; der Unterschied ist nur der, dass bei der Wahrnehmung die verhältnissmässig groben Bilderchen

1) Aristot. de an. I 2, 405 a 8.

der Atomcomplexe wirksam sind, während das Denken, welches die wahre Wirklichkeit erfasst, auf einer Berührung der Feueratome mit den feinsten Bilderchen beruht, denjenigen nämlich welche die atomistische Structur der Dinge repräsentiren.

So wunderlich und phantastisch dies klingt, so sehr sprechen doch alle Anzeichen dafür, dass Demokrit diese Consequenz aus den Voraussetzungen seiner materialistischen Psychologie gezogen hat. Diese Theorie kannte keine selbständige, innerliche Mechanik der Vorstellungen, sondern nur ein Entstehen der Vorstellungen durch Atombewegung. Daher fasste sie auch offenbar trügerische Vorstellungen als „Eindrücke" auf und suchte für solche die erregenden Bilderchen. Der Traum z. B. wurde auf εἴδωλα zurückgeführt, welche entweder, schon im wachen Zustande eingedrungen, wegen ihrer schwachen Bewegung vorher keinen Eindruck hervorgerufen oder erst im Schlaf mit Umgehung der Sinne die Feueratome erreicht hätten; eine geheimnissvolle Einwirkung der Menschen auf einander erschien damit begreiflich, und sogar dem Glauben an Götter und Dämonen wurde durch Annahme riesiger Gebilde in dem unendlichen Raume, von denen entsprechende Bilderchen ausgehen sollten, eine objective Basis gegeben.

Demgemäss scheint nun Demokrit die „echte Erkenntniss" als diejenige Bewegung der Feueratome aufgefasst zu haben, welche durch den Eindruck der kleinsten und feinsten, die atomistische Zusammensetzung der Dinge wiedergebenden Bilderchen hervorgerufen wird. Diese Bewegung aber ist von allen die zarteste, feinste, sanfteste, der Ruhe nächst kommende. Mit dieser Bestimmung wurde der Gegensatz zwischen Wahrnehmung und Denken — ganz im Sinne des Systems — auf einen quantitativen Ausdruck gebracht. Die groben Bilderchen der Gesammtdinge setzen die Feueratome in relativ heftige Bewegung und erzeugen dadurch die „dunkle Einsicht", welche sich als Wahrnehmung darstellt: die feinsten Bilderchen dagegen drücken den Feueratomen eine sanfte, feine Bewegung auf, welche die „echte Einsicht" in den atomistischen Bau der Dinge, das Denken, hervorruft. Von dieser Betrachtung her empfiehlt Demokrit, ganz im Gegensatz zu der Auffassung welche die Wahrheit aus der Wahrnehmung entwickeln wollte, dem Denker die Ablenkung von der Sinnenwelt: jene feinsten Bewegungen kommen nur da zur Geltung, wo die gröberen zurückgehalten werden; wo hingegen allzu heftige Bewegungen der Feueratome stattfinden, da kommt es zum falschen Vorstellen, dem ἀλλοφρονεῖν [1]).

5. Denselben quantitativen Gegensatz aber der starken und der sanften, der heftigen und der leisen Bewegung [2]) hat Demokrit auch seiner ethischen Theorie zu Grunde gelegt. Dabei stand er mit seiner Psychologie auf einem ebenso intellectualistischen Standpunkt wie Sokrates: auch er setzte die erkenntnisstheoretischen Werthe der Vorstellungen unmittelbar in ethische Werthe der Willenszustände um. Wie aus der Wahrnehmung nur die dunkle Einsicht folgt, welche die Erscheinung und nicht das wahre Wesen zum Gegen-

1) Theophr. de sens. 58 (Dox. D. 515). — 2) Die Aehnlichkeit mit der Theorie Aristipps' (§ 7, 9) ist so augenfällig, dass die Annahme eines causalen Zusammenhanges kaum zu umgehen ist. Doch dürfte ein solcher eher in einer gemeinsamen Abhängigkeit von Protagoras, als in Einwirkungen des Atomismus und des Hedonismus auf einander zu suchen sein.

stand hat, so ist auch die Lust, welche aus der Erregung der Sinne stammt, nur relativ (νόμῳ), dunkel, ihrer selbst ungewiss, scheinbar und trügerisch. Das wahre Glück dagegen, dem der Weise „der Natur nach" (φύσει) lebt, die εὐδαιμονία, welche Zweck (τέλος) und Mass (οὖρος) des Menschenlebens ist, darf nicht in äusseren Gütern und sinnlicher Befriedigung, sondern nur in jener sanften Bewegung, jener ruhigen Stimmung (εὐεστώ) gesucht werden, welche die rechte Einsicht, die leise Bewegtheit der Feueratome bei sich führt. Sie allein giebt der Seele Mass und Harmonie (ξυμμετρία), bewahrt sie vor affectvollem Staunen (ἀθαυμασία), verleiht ihr Sicherheit und Unentwegtheit in sich selbst (ἀταραξία, ἀθαμβία): es ist die Meeresstille (γαλήνη) der Seele, welche durch die Erkenntniss ihrer Leidenschaften Herr geworden ist. Wahre Glückseligkeit ist Ruhe (ἡσυχία), und Ruhe gewährt nur die Erkenntniss. So gewinnt Demokrit als Schlussstein seines Systems sein persönliches Lebensideal, dasjenige reiner wunschloser Erkenntniss: damit mündet dieser systematische Materialismus in eine edle und hohe Lebensansicht. Und doch ist auch in ihr ein Zug, der die Moral des Aufklärungszeitalters kennzeichnet: die auf Erkenntniss ruhende Stille des Gemüths ist ein individuelles Lebensglück; und wo Demokrit's ethische Lehren über das Individuum hinausreichen, da ist es die Freundschaft, das Verhältniss einzelner Persönlichkeiten zu einander, welche er preist, während er dem staatlichen Zusammenhange gleichgiltiger gegenübersteht.

§ 11. Das System des Idealismus.

Die Entstehung und Ausbildung der platonischen Ideenlehre ist wie einer der wirkungsvollsten und fruchtbarsten, so andrerseits einer der schwierigsten und verwickeltsten Vorgänge in der gesammten Geschichte des europäischen Denkens, und ihre Auffassung wird noch durch die Art der litterarischen Ueberlieferung erschwert. Die platonischen Dialoge zeigen die Philosophie ihres Urhebers in einer stetigen Umbildung begriffen: ihre Abfassung hat sich durch ein halbes Jahrhundert hingezogen. Da aber die Reihenfolge der Entstehung der einzelnen weder überliefert noch durchweg aus äusseren Kennzeichen festzustellen ist, so müssen pragmatische Hypothesen zu Hilfe genommen werden.

1. Keine Frage ist es zunächst, dass den Springpunkt des platonischen Denkens der Gegensatz zwischen Sokrates und den Sophisten gebildet hat. Einer liebevollen und in der Hauptsache sicher sinngetreuen Darstellung der Tugendlehre des Sokrates waren Platon's erste Schriften gewidmet: an sie schloss sich, mit zunehmender Schärfe, aber auch mit zunehmender Verselbständigung eigener Ansicht die Bekämpfung der sophistischen Gesellschafts- und Wissenschaftslehre. Die platonische Kritik ging aber dabei im Wesentlichen auch von dem sokratischen Postulat aus: sie gab die Relativität aller Wahrnehmungserkenntniss im Sinne des Protagoras vollständig zu, aber sie fand eben darin die Unzulänglichkeit der Sophistik für eine wahrhafte Tugendlehre [1]). Das Wissen, das für die Tugend nothwendig ist, kann nicht in Meinungen bestehen, wie sie aus den wechselnden Bewegungszuständen von Subject und Object entspringen, auch nicht aus einer verständigen Ueberlegung und

1) In dieser Hinsicht fasst der Theaetet die ganze Kritik der Sophistik zusammen.

Rechtfertigung solcher Wahrnehmungsansichten[1]), sondern es muss eine ganz andere Quelle und ganz andere Gegenstände haben. Von der Körperwelt und ihren wechselnden Zuständen — an dieser protagoreischen Ansicht hat Platon bis zum Schluss festgehalten — giebt es keine Wissenschaft, sondern nur Wahrnehmungen und Meinungen: den Gegenstand der Wissenschaft bildet somit eine unkörperliche Welt, und diese muss neben der Körperwelt ebenso selbständig vorhanden sein, wie die Erkenntniss neben der Meinung[2]).

Zum ersten Mal wird damit ausdrücklich und vollbewusst die Behauptung von einer immateriellen Wirklichkeit aufgestellt, und es ist klar, dass sie dem ethischen Bedürfniss nach einer über alle Wahrnehmungsvorstellungen erhabenen Erkenntniss entspringt. Die Annahme der Immaterialität hatte für Platon zunächst nicht den Zweck, die Erscheinungen zu erklären, sondern vielmehr den, ein Object für die sittliche Erkenntniss zu gewähren. Darum baut sich die idealistische Metaphysik in ihrem ersten Entwurf[3]) ohne jede Berücksichtigung der auf Erforschen und Verstehen der Erscheinungen gerichteten Arbeit der früheren Wissenschaft ganz auf eigenem, neuem Boden auf: sie ist ein immaterieller Eleatismus, der in den Ideen das wahre Sein sucht, ohne sich um die Welt des Geschehens zu kümmern, die er der Wahrnehmung und Meinung überlässt[4]).

Dabei ist jedoch zur Vermeidung vielfacher Missverständnisse[5]) ausdrücklich darauf hinzuweisen, dass der platonische Begriff der Immaterialität (ἀσώματον) sich keineswegs mit demjenigen des Geistigen oder Seelischen deckt, wie das nach moderner Vorstellungsweise leicht angenommen wird. Die einzelnen psychischen Functionen gehören für die platonische Auffassung gerade so zur Welt des Werdens wie die des Leibes und der übrigen Körper, und andrerseits finden in der wahren Wirklichkeit die „Gestalten“ der Körperlichkeit, die Ideen sinnlicher Eigenschaften und Verhältnisse gerade so Platz wie diejenigen der geistigen Beziehungen. Die Identification von Geist und Unkörperlichkeit, die Scheidung der Welt in Geist und Körper ist unplatonisch. Die unkörperliche Welt, die Platon lehrt, ist noch nicht die geistige.

Vielmehr sind die Ideen für Platon das unkörperliche Sein, welches durch die Begriffe erkannt wird. Da nämlich die Begriffe, in welchen Sokrates das Wesen der Wissenschaft gefunden hatte, als solche nicht in der wahrnehmbaren Wirklichkeit gegeben sind, so müssen sie eine davon verschiedene, für sich bestehende „zweite“, „andere“ Wirklichkeit bilden, und diese immaterielle Wirklichkeit verhält sich zu der materiellen wie das Sein zum Werden, wie das Bleibende zum Wechselnden, wie das Einfache zum Mannigfaltigen, kurz — wie die Welt des Parmenides zu derjenigen Heraklit's. Der Gegenstand des sittlichen Wissens, durch die allgemeinen Begriffe erkannt, ist das wahrhaft Seiende: ethische, logische und physische ἀρχή sind dasselbe. Dies ist der Punkt, an welchem alle Fäden der früheren Philosophie zusammenlaufen.

1) δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου. Theaet. 210e. (Vermuthlich eine Ansicht des Antisthenes.) — 2) Aristot. Met I 6, 987a 32. XIII 4, 1078b 12. — 3) Wie sie in den Dialogen Phaidros und Symposion dargestellt ist. — 4) Untersuchungen zur theoretischen Naturwissenschaft finden sich erst in den spätesten Dialogen Platon's. — 5) Zu denen die neupythagoreische (vgl. unten § 19, 4) und neuplatonische Umdeutung der Ideenlehre Anlass gegeben hat.

2. Sollen danach die Ideen „etwas Anderes“ als die wahrnehmbare Welt sein, so kann ihre Erkenntniss durch die Begriffe auch nicht aus dem Wahrnehmungsinhalte gefunden werden; denn sie können darin nicht enthalten sein. Mit dieser der schärferen Trennung der beiden Welten entsprechenden Wendung wird die platonische Erkenntnisslehre viel rationalistischer als die demokritische, und sie geht damit auch entschieden über Sokrates hinaus. Denn wenn dieser das Allgemeine aus den Meinungen und Wahrnehmungen der Einzelnen inductiv entwickelt, wenn er es darin als das gemeinsam Enthaltene gefunden hatte, so fasst Platon den Process der Induction nicht in dieser analytischen Weise auf, sondern er sieht in den Wahrnehmungen nur die Veranlassungen, mit Hilfe deren sich die Seele auf die Begriffe, auf die Erkenntniss der Ideen besinnt.

Platon hat dies rationalistische Princip dahin ausgesprochen, dass die philosophische Erkenntniss Erinnerung sei (ἀνάμνησις). An dem Beispiel des pythagoreischen Lehrsatzes zeigte er[1]), dass die mathematische Erkenntniss nicht aus der sinnlichen Wahrnehmung herausgeschält wird, sondern dass diese nur die Gelegenheit darbietet, bei welcher sich die Seele an die in ihr schon vorher vorhandene, d. h. rein rational geltende Erkenntniss erinnert. Er deutet dabei darauf hin, dass die reinen mathematischen Verhältnisse in der körperlichen Wirklichkeit gar nicht vorhanden sind, sondern dass ihre Vorstellung in uns nur auf Veranlassung ähnlicher Gebilde der Wahrnehmung entsteht; und er hat diese für mathematische Einsichten völlig zutreffende Beobachtung auf die Gesammtheit der wissenschaftlichen Erkenntniss ausgedehnt.

Dass nun aber diese Besinnung auf das rational Nothwenige als „Erinnerung“ aufgefasst wird, hängt damit zusammen, dass Platon ebensowenig wie irgend einer seiner Vorgänger eine schöpferische, den Inhalt erzeugende Thätigkeit des Bewusstseins anerkennt. Dies ist eine allgemeine Grenze der ganzen griechischen Psychologie: der Inhalt für die Vorstellungen muss der „Seele“ irgendwie gegeben sein. Sind daher die Ideen nicht in der Wahrnehmung gegeben und findet das Bewusstsein sie doch bei der Wahrnehmung in sich vor, so muss die Seele die Ideen irgendwie vorher schon empfangen haben. Für diese Aufnahme aber findet Platon nur eine mythische Darstellung[2]): die Seelen haben vor dem irdischen Leben in der unkörperlichen Welt selbst die reinen Gestalten der Wirklichkeit geschaut, und die Wahrnehmung ähnlicher körperlicher Dinge ruft (nach dem allgemeinen Gesetze der Association und Reproduction)[3]) die Erinnerung an jene in dem körperlichen Erdenleben vergessenen Bilder zurück; daraus aber erwacht der philosophische Trieb, die Liebe zu den Ideen (ἔρως), womit die Seele sich wieder zur Erkenntniss jener wahren Wirklichkeit erhebt. Auch hier zeigt sich, wie bei Demokrit, dass der gesammte antike Rationalismus sich von dem Vorgange des Denkens eine Vorstellung nur nach Analogie der sinnlichen, insbesondere der optischen Wahrnehmung machen konnte.

Was Sokrates in der Lehre von der Begriffsbildung als Induction bezeichnet hatte, verwandelte sich also für Platon in eine erinnernde Intuition (συναγωγή), in die Besinnung auf eine höhere und reinere Anschauung. Diese bezieht sich

---

1) Men. 80 ff. — 2) Phaidr. 246 ff. — 3) Phaid. 72 ff.

aber, der Mannigfaltigkeit von Anlässen gemäss, auf eine Vielheit von Ideen, und der Wissenschaft erwächst daraus die weitere Aufgabe, auch das Verhältniss der Ideen unter einander zu erkennen. Dies ist ein zweiter Schritt Platon's über Sokrates hinaus und darum besonders wichtig, weil er zunächst zur Auffassung der logischen Beziehungen zwischen den Begriffen geführt hat. Dabei sind es hauptsächlich die Verhältnisse der Unterordnung und Nebenordnung der Begriffe, auf welche Platon aufmerksam wurde: die Eintheilung der Gattungsbegriffe in ihre Arten spielte in seiner Lehre [1]) eine grosse Rolle; auch die Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit der Begriffe findet sich genauer in Betracht gezogen [2]), und als ein methodisches Hilfsmittel empfahl er die hypothetische Erörterung, welche einen versuchsweise aufgestellten Begriff durch Entwicklung aller möglichen Folgerungen auf seine Vereinbarkeit mit den bereits erkannten Begriffen prüfen soll.

Die Gesammtheit dieser logischen Operationen, durch welche die Ideen und ihre Beziehungen zu einander (κοινωνία) gefunden werden sollen, hat Platon mit dem Namen Dialektik bezeichnet. Was sich in seinen Schriften darüber findet, hat durchweg methodologischen, aber noch keinen eigentlich logischen Charakter.

3. Die Lehre von der Erkenntniss als Erinnerung stand aber im genauesten Zusammenhange mit Platon's Auffassung von dem Verhältniss der Ideen zu der Erscheinungswelt. Zwischen der höheren Welt der οὐσία und der niederen Welt der γένεσις, zwischen dem Seienden und dem Werdenden fand er dasjenige Verhältniss der Aehnlichkeit, welches zwischen Urbildern (παραδείγματα) und ihren Nachbildungen (εἴδωλα) besteht. Auch hierin erweist sich ein starker Einfluss der Mathematik auf die platonische Philosophie: wie schon die Pythagoreer die Dinge als Nachahmungen der Zahlen bezeichnet hatten, so fand Platon, dass die einzelnen Dinge ihren Gattungsbegriffen immer nur bis zu einem gewissen Grade entsprechen, dass der Gattungsbegriff ein logisches Ideal ist, dem keines seiner empirischen Exemplare völlig gleichkommt. Das drückte er durch den Begriff der Nachahmung (μίμησις) aus: damit aber war zugleich festgesetzt, dass jene zweite Welt, diejenige der unkörperlichen Ideen, die höhere, werthvollere, ursprünglichere Welt sein sollte.

Doch gab diese Vorstellungsweise mehr eine Werthbestimmung als eine für die metaphysische Betrachtung brauchbare Anschauung: daher suchte Platon noch nach anderen Bezeichnungen des Verhältnisses. Die logische Seite der Sache, wonach die Idee als Gattungsbegriff den einheitlichen Umfang darstellt, von dem die einzelnen Dinge nur einen Theil bedeuten, kommt in dem Ausdruck Theilnahme (μέθεξις) zur Geltung, womit gesagt sein soll, dass das einzelne Ding an dem allgemeinen Wesen der Idee nur Theil hat; und den Wechsel dieses Theilhabens hebt der Begriff der Gegenwärtigkeit (παρουσία) hervor: der Gattungsbegriff ist an dem Dinge so lange gegenwärtig, als es die der Idee innewohnenden Eigenschaften besitzt. Die Ideen gehen und kommen, und in-

1) Vgl. Phileb. 16c. Doch tritt das Eintheilen in den sicher platonischen Schriften nicht irgendwie bedeutend hervor; mit schülerhafter Pedanterie ist es in den Dialogen Sophistes und Politikos gehandhabt. Das Alterthum hat „Definitionen" und „Diäresen" aus der platonischen Schule erhalten: eine Verspottung dieser akademischen Begriffsspalterei durch einen Komiker ist bei Athenaeus II, 59c erhalten. — 2) Phaid. 102ff.

dem sie sich den Dingen bald mittheilen bald wieder entziehen, wechseln diese für die Wahrnehmung die den Ideen ähnlichen Eigenschaften.

Indessen war die genaue Bezeichnung dieses Verhältnisses für Platon ein Gegenstand nur secundären Interesses: in erster Linie lag ihm daran, dass die principielle Verschiedenheit der Ideenwelt von der Körperwelt und die Abhängigkeit der letzteren von der ersteren anerkannt wurde [1]). Das Wesentliche blieb ihm die Ueberzeugung, dass durch die Begriffe diejenige Erkenntniss des wahrhaft Seienden gewonnen werden konnte, deren die Tugend bedarf.

A. Peipers, Ontologia Platonica (Leipzig 1883).

4. Allein das logisch-metaphysische Interesse, welches Platon auf die sokratische Lehre vom Wissen aufpfropfte, führte ihn auch inhaltlich weit über den Meister hinaus. Die allgemeinen Bestimmungen, welche er für das Wesen der Ideen entwickelte, trafen für sämmtliche Gattungsbegriffe zu, und die immaterielle Welt bevölkerte sich daher mit den Urbildern der gesammten Erfahrungswelt. So viele Gattungsbegriffe, so viele Ideen: auch für Platon sind der „Gestalten“ unzählige. Insofern hatte die Kritik [2]) Recht, wenn sie sagte, Platon's Ideenwelt sei die Wahrnehmungswelt, noch einmal gedacht im Begriffe.

In der That giebt es nach dem ersten Entwurf der platonischen Philosophie Ideen von allem nur irgend Möglichen, von Dingen, Eigenschaften und Verhältnissen, vom Guten und Schönen nicht mehr als vom Bösen und Hässlichen. Da die Idee methodologisch rein formal als Gattungsbegriff bestimmt ist, so gehört jeder beliebige Gattungsbegriff in die höhere Welt der reinen Formen: der Dialog Parmenides [3]) machte nicht nur auf allerlei dialektische Schwierigkeiten aufmerksam, die in dem logischen Verhältniss der Einen Idee zu ihren vielen Exemplaren stecken, sondern wies auch höhnisch genug auf alle die schmutzigen Gesellen hin, welche sich in der Welt der reinen begrifflichen Gestalten antreffen liessen.

Gegen solchen Einwurf war Platon's Philosophie principiell wehrlos, und es findet sich in den Dialogen auch keine Andeutung darüber, dass er versucht hätte, ein bestimmtes Kriterium für die Auswahl derjenigen Gattungsbegriffe, welche als Ideen, als Bestandtheile der höheren, unkörperlichen Welt angesehen werden sollten, anzugeben. Auch die Beispiele, die er anführt, lassen ein solches Princip nicht erkennen; nur scheint es, als habe er mit der Zeit immer mehr die Werthbestimmungen (wie das Gute und Schöne), die mathematischen Verhältnisse (Grösse und Kleinheit, numerische Bestimmtheiten etc.) und die Gattungstypen der Naturwesen hervorgehoben, blosse Beziehungsbegriffe dagegen, besonders negative Vorstellungen und Artefacten nicht mehr zu den Ideen gerechnet [4]).

5. Ebenso dunkel bleibt schliesslich unsere Kenntniss von dem systematischen Zusammenhange und der Ordnung, welche Platon im Reiche der Ideen statuirt wissen wollte. So sehr er darauf drang, Coordination und Subordination der Begriffe festzustellen, so wenig scheint doch der Gedanke einer logisch geordneten Begriffspyramide, welche in dem allgemeinsten, inhaltsärmsten Begriffe hätte gipfeln müssen, zur Durchführung gekommen zu sein.

---

1) Phaid. 100 d. — **2)** Arist. Met. I 9, 990 b 1. — **3)** Parm. 130 c. — **4)** Vgl. auch Aristot. Met. XII 3, 1070 c 18.

Einen sehr problematischen Versuch, eine beschränkte (5) Anzahl allgemeinster Begriffe [1]) aufzustellen, bietet der Dialog Sophistes (254 ff.) dar: aber diese Versuche, die auf die aristotelische Kategorienlehre zutreiben, sind nicht einmal mit Sicherheit auf Platon selbst zurückzuführen.

Bei ihm findet sich vielmehr nur die im Philebos wie in der Republik vorgetragene Lehre, dass die Idee des Guten die höchste, alle andern umfassende, beherrschende, verwirklichende sei. Dabei hat Platon diese Idee so wenig wie Sokrates inhaltlich definirt, sondern sie nur durch die Beziehung bestimmt, dass sie den höchsten, absoluten Zweckinhalt aller Wirklichkeit, der unkörperlichen wie der körperlichen, darstellen solle. Die Unterordnung der übrigen Ideen unter diese höchste ist somit nicht die logische Subordination des Besonderen unter das Allgemeine, sondern die teleologische der Mittel unter den Zweck.

Die Unfertigkeit dieser Lösung des logischen Problems scheint den Philosophen in der letzten Zeit seiner Wirksamkeit, über die wir nur Andeutungen in kritischen Bemerkungen des Aristoteles [2]), sowie in den Lehren seiner nächsten Nachfolger haben, auf den unglücklichen Gedanken geführt zu haben, das System der Ideen nach der Methode der pythagoreischen Zahlenlehre zu entwickeln. Auch die Pythagoreer hatten freilich die Absicht gehabt, die bleibenden Ordnungen der Dinge symbolisch an die Entwicklung der Zahlenreihe anzuknüpfen. Aber das war doch nur ein erster Nothbehelf dafür gewesen, dass sie von der logischen Ordnung der Begriffe noch keine Vorstellung hatten. Jetzt, so scheint es, fiel Platon darauf zurück; er bezeichnete die Idee des Guten als das ἕν, die Eins, und leitete aus ihr zunächst die Zweiheit (δυάς) des ταὐτόν und des θάτερον, d. h. des Einheitlichen und des Mannigfaltigen oder des Masses und des Unendlichen (πέρας und ἄπειρον = ungrade und grade, vgl. § 4, 11) ab, um dann weiter das System der übrigen Ideen und Zahlen so anzufügen, dass sie eine Stufenfolge des Bedingenden und des Bedingten bilden sollten. Diese unglückliche Construction nahmen dann die älteren Akademiker, besonders Speusippos und Xenokrates auf, und sie verquickten die begriffliche Abstufung in phantastischer Weise mit theologischen Lehren, indem sie nach dieser philosophischen Ordnung die Zwischenwelt der niederen Götter und der Dämonen zu gestalten versuchten. Hierin sind ihnen später Neupythagoreer und Neuplatoniker gefolgt: das philosophisch Bedeutsame jedoch war ein Anderes. Durch diese Abstufung nämlich innerhalb der οὐσία, der Welt wahrer Wirklichkeit, wurde die Spaltung im Begriffe der Wirklichkeit, welche sich aus dem Gegensatze der Wahrnehmung und des Denkens entwickelt hatte, vervielfältigt und damit der Dualismus wieder aufgehoben. Denn wenn dem Einen oder der Idee des Guten die höchste, absolute Realität, den verschiedenen Schichten der Ideenwelt aber immer um so geringerwerthige Realität zugeschrieben wurde, je weiter sie in dem Zahlensystem von der Eins entfernt zu stehen kamen, so entstand daraus eine Stufenleiter von Wirklichkeiten, welche von der Eins herab bis zu der niedersten Wirklichkeit, derjenigen der

1) Sein, Ruhe, Bewegung, Selbigkeit (ταὐτότης) und Anderheit (ἑτερότης) — d. h. die Eintheilung des Seins in das sich selbst immer gleiche, ruhende (στάσις) und das in steter Veränderung begriffene, bewegte (κίνησις). — 2) Vgl. A. Trendelenburg, Platonis de ideis et numeris doctrina (Leipzig 1826).

Körperwelt, reichte. So phantastisch dieser Gedanke sein mag, so kräftig und wirksam hat er sich in der Entwicklung des Denkens bis an die Schwelle der neueren Philosophie erwiesen: seine Macht aber steckt zweifellos überall in der Gleichsetzung von Werthbestimmungen mit den verschiedenen Schichten der Realität.

6. Während die Ideenlehre als Metaphysik in derartige Schwierigkeiten gerieth, hat sie eine überaus glückliche, einfache und durchsichtige Ausführung auf demjenigen Gebiete gefunden, welches ihren eigentlichen Herd bildete: dem ethischen. Zur systematischen Bearbeitung dieser Fragen jedoch bedurfte Platon einer Psychologie, einer anderen freilich als diejenige war, welche in der bisherigen Wissenschaft aus naturphilosophischen Voraussetzungen mit einzelnen Wahrnehmungen oder Meinungen zu Stande gekommen war. Wenn er nun dem gegenüber seine Psychologie aus den Postulaten der Ideenlehre entwickelte, so war das freilich eine rein metaphysische Theorie, welche mit jener Voraussetzung stand und fiel, zugleich aber doch vermöge des Inhalts der Ideenlehre ein erster Versuch, das Seelenleben von innen heraus und nach seiner innerlichen Bestimmtheit und Gliederung zu begreifen.

Unterstützt wurde dieser völlig neue Versuch bei Platon durch die theologischen Lehren, welche er hauptsächlich den Kreisen der dionysischen Mysterien entnehmen konnte. Hier galt die individuelle Menschenseele als ein Dämon, der, aus einer anderen Welt in den Leib gefahren oder gebannt, in seinem Erdenleben geheimnissvolle und leidenschaftliche Beziehungen zu seiner ursprünglichen Heimat bewahre und bethätige. Solche theologischen Vorstellungen zog nun der Philosoph in sein wissenschaftliches System nicht ohne bedenkliche Schwierigkeiten herein.

Der Begriff der Seele bildete in dem Dualismus der Ideenlehre schon an sich ein eigenes Problem[1]). „Seele" war auch der wissenschaftlichen Begriffsbestimmung[2]) nach für Platon einerseits das Lebendige, dasjenige was von selbst bewegt ist und Anderes bewegt, andrerseits dasjenige was wahrnimmt, erkennt und will. Als Princip des Lebens und der Bewegung gehört also die Seele zu der niederen Welt des Werdens, und in dieser bleibt sie, wenn sie wahrnimmt und auf die Gegenstände der Sinne ihre Begierden richtet. Aber diese selbe Seele wird doch durch die wahre Erkenntniss auch der Ideen, der höheren Wirklichkeit bleibenden Seins theilhaftig. Es muss ihr daher eine Zwischenstellung zugestanden werden: nicht die zeitlos unveränderte Wesenheit der Ideen, aber eine den Wechsel überdauernde Lebendigkeit, d. h. Unsterblichkeit. Zum ersten Mal wird hier von Platon die persönliche Unsterblichkeit als philosophisches Lehrstück vorgetragen. Von den Beweisen, welche der Phaidon dafür erbringt, sind aus dem Geiste des Systems heraus die zutreffendsten diejenigen, welche aus der Erkenntniss der Ideen auf die Verwandtschaft der Seele mit der Ewigkeit schliessen; der Form des Systems entspricht der dialektische Fehlschluss, dass die Seele, weil ihr wesentliches Merkmal das Leben sei, nicht todt sein könne; das haltbarste der Argumente ist der Hinweis auf die einheitliche Substantialität, welche die Seele in der Regierung des Leibes beweise.

---

1) Phaid. 76 ff. — 2) Phaidr. 245, Phaid. 105, Nom. X, 896.

Bei dieser Zwischenstellung muss die Seele die Züge beider Welten an sich tragen; es muss in ihrem Wesen etwas sein was der Ideenwelt, und etwas was der Wahrnehmungswelt entspricht. Das Erstere ist das Vernünftige (λογιστικόν oder νοῦς), der Sitz des Wissens und der ihr entsprechenden Tugend; in dem Anderen aber, dem Unvernünftigen, unterschied Platon wieder zweierlei: das Edlere das der Vernunft zuneigt, und das Niedere das ihr widerstrebt. Das Edlere fand er in der affectvollen Willenskraft (Muth, θυμός), das Niedere in der sinnlichen Begehrlichkeit (Begierde, ἐπιθυμία). So sind Vernunft, Muth und Begierde die drei Bethätigungsformen der Seele, die Arten (εἴδη) ihrer Zustände.

So aus ethischen Werthbestimmungen und zugleich theologischen Voraussetzungen erwachsen, werden diese psychologischen Grundbegriffe von Platon zur Darstellung des sittlichen Geschicks des Individuums verwendet: Folge zugleich und Strafe der sinnlichen Begehrlichkeit ist die Fesselung der Seele an den Leib. Platon dehnt das unsterbliche Dasein der Seele über die beiden Grenzen des irdischen Lebens gleichmässig aus: in der Präexistenz [1]) ist die Schuld zu suchen, um deren willen die Seele in die Sinnenwelt verstrickt ist; in der Postexistenz [1]) wird ihr Geschick davon abhangen, inwieweit sie sich im Erdenleben von der sinnlichen Begehrlichkeit frei gemacht und ihrer höheren Bestimmung, der Erkenntniss der Ideen, zugewendet hat. Insofern aber danach als letztes Ziel der Seele die Abstreifung der Sinnlichkeit erscheint, so werden jene drei Thätigkeitsformen auch als Theile der Seele bezeichnet. Im Timaios schildert Platon sogar die Zusammensetzung aus diesen Theilen und behält die Unsterblichkeit nur für den vernünftigen Theil zurück.

Schon aus diesen wechselnden Bestimmungen erhellt, dass das Verhältniss dieser drei Grundformen des psychischen Lebens zu der (freilich nicht allzu stark betonten) Einheitlichkeit der Seele nicht zur Klarheit gebracht ist; und ebensowenig ist es möglich, diesen aus ethischem Bedürfniss und theologischem Interesse geformten Begriffen den Sinn rein psychologischer Unterscheidungen, wie sie die spätere Zeit gemacht hat, unterzuschieben [2]).

7. Jedenfalls aber folgte auf diese Weise aus der Zweiweltenlehre eine negative, weltflüchtige Moral, in welcher der Rückzug aus der Sinnenwelt und die Vergeistigung des Lebens als Ideale der Weisheit gepriesen wurden. Es ist nicht nur der Phaidon, der in der Schilderung vom Tode des Sokrates diese ernste Stimmung athmet, sondern auch Dialoge wie der Gorgias, der Theaetet und zum Theil die Republik, worin die gleiche ethische Ansicht vorwaltet. Aber in Platon's eigener Natur war dem schweren Blute des Denkers der leichte Herzschlag des Künstlers beigesellt, und es wohnte in ihm der Zwiespalt, dass, während seine Philosophie ihn in das Reich der körperlosen Gestalten lockte, doch der ganze Zauber hellenischer Schönheit in ihm lebendig war. So sehr er deshalb die aristippische Theorie, welche in der Sinnenlust das Streben des

1) Die Ausmalung dieser Lehren geschieht in der Form der mythischen Allegorien, welche Motive aus dem Volksglauben und aus den Mysterienculten benutzen: sie finden sich Phaidr. 246 ff., Gorgias 523 ff., Rep. 614 ff., Phaed. 107 ff. — 2) Dass es sich für Platon dabei wesentlich um Werthabstufungen des Psychischen handelte, zeigt sich ausser in der Verwendung für Ethik und Politik, auch in solchen Bemerkungen, welche diese Dreitheilung für die verschiedenen organischen Wesen (Pflanze, Thier, Mensch), oder andrerseits für die verschiedenen Völker (Südländer, Nordländer, Griechen) als charakteristisch kennzeichneten.

Menschen beschlossen finden wollte, von Grund aus bekämpfte, so meinte er doch, dass die Idee des Guten sich auch in der Sinnenwelt realisire. Die Freude am Schönen, die schmerzlose, weil wunschlose Lust an der sinnlichen Nachahmung der Idee, die Entfaltung der Kenntnisse und der praktischen Kunstfertigkeit, das Verständniss der Massbestimmungen der empirischen Wirklichkeit und die zweckvolle Einrichtung individuellen Lebens, — alles das galt ihm wenigstens als Vorstufen und Antheile zu jenem höchsten Gut, welches in der Erkenntniss der Ideen und der höchsten unter ihnen, der Idee des Guten, besteht. Im Symposion und im Philebos hat er dieser seiner Werthung der Lebensgüter Ausdruck gegeben.

In anderer Form hat Platon denselben Gedanken, dass die sittliche Werthbestimmung den ganzen Umkreis des menschlichen Lebens zu durchleuchten habe, in der Darstellung des Systems der Tugenden zur Geltung gebracht, welches er in der Republik entwickelte. Er suchte hier der in der Litteratur seiner Zeit mehrfach auftretenden Lehre von den Grundtugenden eine systematische Unterlage zu geben, indem er zeigte, dass jeder der Seelentheile eine bestimmte Aufgabe zu erfüllen und damit seine Vollkommenheit zu erreichen habe: der vernünftige Theil in der W e i s h e i t (σοφία), der muthhafte (θυμοειδές) in der W i l l e n s e n e r g i e (Tapferkeit, ἀνδρία), der begehrliche (ἐπιθυμητικόν) in der S e l b s t b e h e r r s c h u n g (Masshalten, σωφροσύνη), — dass aber dazu noch als Gesammttugend der Seele das richtige Verhältniss dieser Theile, die volle R e c h t s c h a f f e n h e i t (Gerechtigkeit, δικαιοσύνη) hinzutreten müsse.

Der wahre Sinn aber dieser v i e r C a r d i n a l t u g e n d e n entwickelt sich erst auf einem höheren Gebiete, demjenigen der Politik.

8. Die auf das Allgemeine gerichtete Tendenz der Ideenlehre hat ihre höchste Wirkung darin entfaltet, dass das ethische Ideal der platonischen Philosophie nicht in der Tüchtigkeit und dem Glück des Individuums, sondern in der sittlichen Vollkommenheit der G a t t u n g lag. Getreu dem logischen Princip der Ideenlehre ist das im ethischen Sinne wahrhaft Seiende nicht der einzelne Mensch, sondern die Menschheit, und ihre Erscheinung ist die organische Verbindung der Individuen im S t a a t. Das ethische Ideal wird für Platon zum p o l i t i s c h e n, und mitten in der Zeit, welche die Auflösung des griechischen Staatslebens sah, richtete er den Lehren gegenüber, welche nur noch das Princip der individuellen Glückseligkeit verkündeten, den Begriff des Staates zu allbeherrschender Hoheit auf.

Er betrachtete aber den Staat nicht von Seiten seiner empirischen Entstehung, sondern im Hinblick auf seine Aufgabe: das Ideal der Menschheit im Grossen darzustellen und den Bürger zu derjenigen Tugend zu erziehen, welche ihn wahrhaft glücklich macht. Ueberzeugt, dass sich sein Entwurf, nöthigenfalls mit Gewalt, in Wirklichkeit umsetzen lasse, verwob er darin nicht nur Züge aus dem bestehenden griechischen Staatsleben, die er billigte, insbesondere diejenigen der aristokratischen, dorischen Verfassungen, sondern auch alle die Ideale, deren Erfüllung er von der rechten Gestaltung des öffentlichen Lebens erhoffte.

K. F. HERMANN (Ges. Abhandlungen 122 ff.). — E. ZELLER (Vorträge und Abhandlungen I, 62 ff.).

Soll der I d e a l - S t a a t den Menschen im Grossen darstellen, so muss er aus den drei Theilen bestehen, die den drei Theilen der Seele entsprechen: dem

Lehrstand, dem Wehrstand, dem Nährstand. Dem ersteren allein, dem Stande der Gebildeten (φιλόσοφοι), kommt es zu, den Staat zu lenken und zu regieren[1]) (ἄρχοντες), die Gesetze zu geben und ihre Befolgung zu überwachen: seine Tugend ist die Weisheit, die Einsicht dessen was dem Ganzen frommt, was der sittliche Zweck des Ganzen erfordert. Ihn zu unterstützen, ist der zweite Stand da, derjenige der Beamten (ἐπίκουροι: Wächter, φύλακες), der in der Aufrechterhaltung der Staatsordnung nach innen und aussen die Tugend unerschrockener Pflichterfüllung (ἀνδρία) zu bewähren hat. Der grossen Masse des Volks aber, den Handwerkern und Bauern (γεωργοὶ καὶ δημιουργοί), die für die Beschaffung der äusseren Mittel des Staates durch Arbeit und Erwerb[2]) zu sorgen haben, ziemt der Gehorsam, der die Begierden im Zaume hält, die Selbstbeherrschung (σωφροσύνη). Erst wenn so jeder der Stände das Seine thut und das Seine erhält, entspricht das Staatswesen dem Ideal der Gerechtigkeit (δικαιοσύνη).

Das Princip der Aristokratie der Bildung, welches für das platonische Staatsideal massgebend ist, kommt aber vor Allem darin zu Tage, dass für die grosse Masse des dritten Standes nur die gewohnheitsmässige Tüchtigkeit des praktischen Lebens in Anspruch genommen, diese aber auch für ausreichend befunden wird, während die Erziehung, welche der Staat, um die Bürger zu seinen Zwecken zu bilden, selbst in die Hand zu nehmen Recht und Pflicht hat, sich nur den beiden anderen Ständen zuwendet. Mit einer von der Geburt an bis in späte Jahre sich immer wiederholenden Auslese soll die Regierung schichtenweise die beiden oberen Stände sich fortwährend erneuern lassen; und damit diesen eigentlichen Organen der Gesammtheit kein individuelles Interesse in der Erfüllung ihrer Aufgabe hemmend bleibe, so sollen sie auf das Familienleben und auf den Privatbesitz verzichten. Für sie gilt Staatserziehung, Familienlosigkeit, Lebens- und Gütergemeinschaft. Wer den Zwecken des Ganzen, der sittlichen Erziehung des Volks leben soll, den dürfen keine persönlichen Interessen an das Einzelne binden. Auf diesen Gedanken, der in dem Priesterstaat der mittelalterlichen Hierarchie seine historische Verwirklichung gefunden hat, beschränkt sich, was man von Communismus, Weibergemeinschaft etc. in der platonischen Lehre entdeckt haben will. Der grosse Idealist führt den Gedanken, dass der Zweck des Menschenlebens in der sittlichen Erziehung bestehe und dass die ganze Organisation des gemeinsamen Daseins nur für diesen Zweck eingerichtet sein müsse, bis in die äusserten Consequenzen durch.

9. Damit war nun ein neues und das dem Geiste des platonischen Systems am vollkommensten entsprechende Verhältniss zwischen der Ideenwelt und der Erscheinungswelt gefunden: die Idee des Guten erwies sich als die Aufgabe, als der Zweck (τέλος), den die Erscheinung der menschlichen Lebensgemeinschaft zu erfüllen hat. Diese Einsicht ist für die endgiltige Gestaltung von Platon's metaphysischem System entscheidend geworden.

Denn in ihrem ersten Entwurf war die Ideenlehre zur Erklärung der empirischen Wirklichkeit gerade so unfähig gewesen, wie die eleatische Seinslehre. Durch die Gattungsbegriffe sollte die absolute Wirklichkeit[3]) erkannt

1) Daher wird das λογιστικόν auch ἡγεμονικόν genannt. — 2) Daher heisst der dritte Seelentheil auch das φιλοχρήματον. — 3) Symp. 211 b: αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν.

werden, welche rein für sich, einfach und veränderungslos, unentstanden und unvergänglich eine Welt für sich bildet und als unkörperlich von der Welt des Entstehens völlig getrennt ist. Sie bildete daher (wie in dem Dialog Sophistes[1]) mit scharfsinniger Polemik gegen die Ideenlehre nachgewiesen wurde), weil sie alle Bewegung und Veränderung von sich ausschloss, kein Princip der Bewegung und deshalb keine Erklärung der Thatsachen.

So wenig aber Platon's Interesse darauf gerichtet gewesen sein mochte, der Begriff der Idee als des wahren Seins verlangte schliesslich doch, dass die Erscheinung nicht nur als etwas Anderes, etwas Nachahmendes, etwas Theilhabendes, sondern als etwas Abhängiges betrachtet, dass die Idee als Ursache des Geschehens (αἰτία) angesehen wurde. Was aber selbst absolut unveränderlich, unbeweglich ist und jede besondere Function von sich ausschliesst, das kann nicht im mechanischen Sinne, sondern nur so Ursache sein, dass es den Zweck darstellt, um dessen willen das Geschehen stattfindet. Hiermit erst ist das Verhältniss zwischen den beiden Welten des Wesens und des Werdens (οὐσία und γένεσις) völlig bestimmt: alles Geschehen ist um der Idee willen da[2]), die Idee ist die Zweckursache der Erscheinungen.

Diese Begründung der teleologischen Metaphysik hat Platon im Philebos und in den mittleren Büchern der Republik gegeben, und es schliesst sich daran sogleich eine weitere Zuspitzung: als die Zweckursache alles Geschehens wird zwar die gesammte Ideenwelt, im Besonderen aber die oberste Idee eingeführt, der ja alle übrigen sich in demselben Sinne als Mittel unterordneten, die Idee des Guten, und diese wird dann als die Weltvernunft (νοῦς) oder als die Gottheit bezeichnet[3]).

Neben diesem anaxagoreischen Motiv erweist sich aber in der späteren Gestalt der Ideenlehre immer mehr auch das pythagoreische wichtig, wonach auf die Unvollkommenheit der Erscheinung dem wahren Sein gegenüber hingewiesen wurde. Diese Unzulänglichkeit aber konnte aus dem Sein selbst nicht abgeleitet werden, und mit einer ähnlichen Consequenz, wie diejenige gewesen war, mit der Leukipp, um Vielheit und Bewegung zu begreifen, neben dem Sein des Parmenides auch das Nichtseiende als „wirklich", als seiend anerkannt hatte, sah sich nun Platon genöthigt, zur Erklärung der Erscheinungen und der Unangemessenheit, welche sie zu den Ideen zeigen, neben der Welt des Seins oder der Ursache, der Ideenwelt und der Idee des Guten, noch eine Nebenursache (ξυναίτιον) in dem Nichtseienden anzunehmen. Ja, der Parallelismus dieser Gedankengänge ging so weit, dass diese nicht-seiende Nebenursache (τὸ μὴ ὄν) für Platon ganz dasselbe ist, wie für Leukipp und Philolaos: der leere Raum[4]).

---

1) p. 246 ff. Die dort kritisirte Lehre von den ἀσώματα εἴδη kann den einzelnen wörtlichen Uebereinstimmungen nach nur die platonische sein; eben dies spricht gegen die Echtheit des Dialogs. Schleiermacher's zur Rettung der Echtheit ersonnene Hypothese von einer megarischen Ideenlehre hat sich nicht aufrecht halten lassen. — 2) Phileb. 54 c. — 3) Doch ist dabei nicht an Persönlichkeit oder ein geistiges Wesen, sondern an den absoluten sittlichen Weltzweck zu denken, wobei der Begriff des ἀγαθόν ebensowenig eine genaue Definition findet, wie bei Sokrates: er wird vielmehr als der einfachste, selbstverständlichste vorausgesetzt. — 4) Unter dem Einfluss der aristotelischen Terminologie ist diese nicht-seiende Nebenursache als „Materie" (ὕλη) bezeichnet worden, und es hat erst der neueren Forschungen bedurft, um klar zu machen, dass die platonische „Materie" eben nur der Raum ist: vgl. H. Siebeck, Untersuchungen z. Philos. d. Gr. (2. Aufl. Freiburg i. Br. 1889).

Der Raum also war für Platon das „Nichts“, aus dem, um der Idee des Guten, der Gottheit, willen die Erscheinungswelt gestaltet wird. Diese Gestaltung aber besteht in der mathematischen Formung. Daher lehrte Platon im Philebos, die Welt der Wahrnehmung sei eine „Mischung“ aus dem „Unbegrenzten“ (ἄπειρον), dem Raume, und der „Begrenzung“ (πέρας), den mathematischen Formen[1]), und die Ursache dieser Mischung, das höchste, göttliche Weltprincip, sei die Idee des Guten. Um der Ideenwelt ähnlich zu werden, nimmt der Raum die mathematische Formung an.

Die grosse Bedeutung, welche in der Entwicklung des platonischen Denkens von Anfang an die Mathematik besessen hatte, findet so schliesslich ihren metaphysischen Ausdruck. Die mathematischen Gebilde sind das Zwischenglied, vermöge dessen der nicht-seiende leere Raum die reinen „Gestalten“ der Ideenwelt in den Erscheinungen nachzuahmen vermag. Die mathematische Erkenntniss (διάνοια) betrifft daher ebenso wie die rein philosophische (ἐπιστήμη) ein bleibend Seiendes (οὐσία) und wird darum mit dieser als rationale Erkenntniss (νόησις) zusammengefasst und der Erkenntniss der Erscheinungen (δόξα) gegenübergestellt: aber sie nimmt deshalb in dem Erziehungssystem der Republik auch nur die Stellung einer letzten Vorbereitung auf die Weisheit der „Herrscher“ ein.

10. Damit nun waren die metaphysischen Vorbereitungen dafür gegeben, dass Platon schliesslich im Timaios eine naturphilosophische Skizze entwerfen konnte, für welche er dann freilich, seinem erkenntnisstheoretischen Princip getreu, nicht den Werth der Gewissheit, sondern nur denjenigen der Wahrscheinlichkeit in Anspruch nehmen durfte[2]). Ausser Stande nämlich, diese Erklärung des Geschehens aus dem Weltzweck dialektisch durchzuführen und begrifflich festzustellen, gab Platon nur in mythischer Form eine Darstellung seiner teleologischen Naturansicht, die eben nur Ansicht, aber keine Wissenschaft sein will.

Dabei stellt sie sich jedoch mit aller Schärfe der mechanischen Naturerklärung gegenüber, und wie sie diese darstellt, so kann Platon kaum etwas Anderes als die Lehre Demokrit's damit im Auge gehabt haben. Der Theorie nämlich, welche aus „zufälligem“ (soll heissen absichtslosem) Zusammentreffen des „ordnungslos Bewegten“ hie und da allerlei Welten ent-

1) Es ist wahrscheinlich, dass Platon dabei die Zahlen in die Ideenwelt selbst versetzte, ihre Darstellung aber in den geometrischen Gebilden als die dem Raum hinzutretende „Begrenzung“ ansah. — 2) Die platonische Physik ist also ähnlich hypothetisch wie die parmenideische. Auch hier scheinen Rücksicht auf die Ansprüche der Schüler und polemische Absicht sich vereinigt zu haben. Daher finden sich im Timaios Anlehnung an Demokrit und Bekämpfung desselben ähnlich gemischt, wie das bei Parmenides hinsichtlich Heraklit's der Fall war. Doch ist der Unterschied nicht zu vergessen, dass der Eleat die Realität der Erscheinungswelt, Platon aber nur ihre wissenschaftliche, d. h. begriffliche Erkennbarkeit leugnete. In der Darstellung seiner Ansicht aber geht Platon dann auf astronomische, mechanische, chemische, organische, physiologisch-psychologische, schliesslich sogar auf medicinische Fragen ein, giebt also eine Art von compendiöser Darstellung seiner naturwissenschaftlichen Meinungen. Hierbei findet sich im Einzelnen sehr Ungleichwerthiges zusammen: Vieles steht nicht nur ganz auf der Höhe der Zeit, sondern enthält auch bedeutsame Bereicherungen des Kennens und Verstehens, Anderes dagegen ist ausserordentlich phantastisch und bleibt hinter den exacten Vorstellungen anderer Forscher zurück: in seinem ganzen principiellen Zusammenhange aber hat dieser Entwurf eine weit über die Absicht des Urhebers hinausgehende Wirkung ausgeübt und dabei mehr als ein theologisches denn als ein philosophisches Lehrstück gegolten.

stehen und wieder vergehen lässt, stellt er die seinige entgegen, dass es nur diesen Einen, einheitlichen und der Art nach einzigen, vollkommensten und schönsten Kosmos gebe, und dass dessen Ursprung nur auf eine zweckthätige Vernunft zurückgeführt werden könne.

Wenn man sich also über diesen Ursprung eine Ansicht bilden will, so muss man den Grund der Erscheinungswelt in ihrem Zweckverhältniss zu den Ideen suchen. Dies Verhältniss drückte Platon durch die Vorstellung eines „weltbildenden Gottes“ (δημιουργός, Demiurg) aus, welcher „im Hinblick auf die Ideen“ das Nichtseiende, den Raum geformt habe. Dieser wird dabei als die unbestimmte Bildsamkeit bezeichnet, welche alle Körperformen in sich aufnimmt (δεξαμένη), aber zugleich doch den Grund dafür bildet, dass die Ideen in ihm keine reine Darstellung finden. Die Gegenwirkung der Mitursache oder der einzelnen Mitursachen bezeichnet Platon als die mechanische Nothwendigkeit (ἀνάγκη): er nimmt also den demokritischen Begriff als einzelnes Moment in seine Physik mit auf, um daraus dasjenige zu erklären, was sich nicht teleologisch begreifen lässt. Göttliche Zweckthätigkeit und Naturnothwendigkeit werden als Erklärungsprincipien einerseits für das Vollkommene, andrerseits für das Unvollkommene der Erscheinungswelt einander gegenübergestellt. Der ethische Dualismus überträgt sich aus der Metaphysik in die physicalische Ansicht.

Der charakteristische Grundgedanke der platonischen Physik ist nun der atomistischen gegenüber der, dass, während Demokrit die Gesammtbewegungen als mechanische Resultanten aus den ursprünglichen Bewegungszuständen der einzelnen Atome auffasste, Platon umgekehrt die in sich geordnete Gesammtbewegung des Weltalls als das einheitlich Ursprüngliche betrachtete und alles Einzelgeschehen aus diesem zweckvoll bestimmten Ganzen ableitete. Aus diesem Gedanken entsprang die wunderliche Construction des Begriffs der Weltseele, welche Platon als das einheitliche Princip aller Bewegungen, damit aber auch aller Formbestimmungen und zugleich aller Wahrnehmungs- und Vorstellungsthätigkeiten in der Welt bezeichnete[1]. In phantastisch dunkler Darstellung trug er als die mathematische „Eintheilung“ dieser Weltseele seine astronomische Ansicht vor, welche sich im Ganzen an diejenige der jüngeren Pythagoreer anschloss, aber durch die Annahme des Stillstandes der Erde dahinter zurückblieb. Das Hauptkriterium dieser Eintheilung war der Unterschied zwischen dem, was sich gleich bleibt (ταὐτόν) und dem, was sich ändert (θάτερον), ein Gegensatz in welchem man leicht den pythagoreischen der vollkommenen Gestirnwelt und der unvollkommenen terrestrischen Welt wiedererkennt.

Eine ähnliche Fortbildung der pythagoreischen Lehre enthält der platonische Timaios hinsichtlich der rein mathematischen Construction der Körperwelt. Auch hier werden die vier Elemente nach den einfachen, regelmässigen stereometrischen Figuren charakterisirt (vgl. S. 37), dabei aber ausdrücklich

1) In dieser Hinsicht charakterisirt der Timaios ganz wie Demokrit die psychischen Unterschiede durch solche der Bewegung, führt z. B. das rechte Vorstellen auf das ταὐτόν, das bloss individuelle Wahrnehmen auf das θάτερον zurück etc. „Seele“ ist eben für den Griechen zugleich Princip der Bewegung und der Wahrnehmung (κινητικόν und αἰσθητικόν, Aristot. de an. I 2, 403b 25), und auch Platon macht das zweite Merkmal vom ersten abhängig.

gelehrt, dass sie aus *Dreiecksflächen bestehen*, und zwar rechtwinkligen, welche theils gleichschenklig, theils so gestaltet seien, dass die kleinere Kathete die Hälfte der Hypotenuse darstellt. Aus solchen rechtwinkligen Dreiecken lassen sich die *Begrenzungsflächen* jener stereometrischen Formen, Tetraeder, Kubus etc., zusammengesetzt denken, und die Zusammensetzung dieser Begrenzungsflächen wollte Platon als das Wesen der Raumerfüllung, d. h. der Dichtigkeit der Körper angesehen haben. Indem so der physicalische Körper als ein rein mathematisches Gebilde aufgefasst wurde, kam auch in der Physik jener metaphysische Gedanke des Philebos zum Durchbruch, dass die Erscheinungswelt eine den Ideen nachgebildete Raumbegrenzung sei. Diese noch dazu als untheilbar aufgefassten Dreiecksflächen haben eine bedenkliche Aehnlichkeit mit den Atomgestalten (σχήματα) des Demokrit.

§ 12. Die aristotelische Logik.

Die Breite der Anlage, welche in den Systemen der beiden grossen Gegenfüssler Demokrit und Platon hervortritt und mit der schulmässigen Ausbildung der Lehren zusammenhängt, machte nicht nur eine Theilung der Arbeit, sondern auch eine Sonderung der Probleme unerlässlich. Die Titel von Demokrit's Schriften lassen vermuthen, dass er auch in dieser Hinsicht klar und bestimmt verfahren ist. Platon freilich fasste die schriftstellerische Thätigkeit wesentlich unter dem Gesichtspunkte des Künstlers auf; aber die trennende Disposition der Probleme, welche wir in seinen Dialogen vermissen, hat seiner Lehrthätigkeit offenbar nicht gefehlt. In seiner Schule ist die Eintheilung der Philosophie in Dialektik, Physik und Ethik herrschend gewesen.

Wenn dabei unter Dialektik wesentlich die Ideenlehre in ihrer metaphysischen Ausbildung zu verstehen ist, so hat *Aristoteles* den grossen Fortschritt gemacht, dass er der sachlichen Untersuchung auf allen drei Gebieten eine Unterweisung über das *Wesen der Wissenschaft*, eine Lehre von den Formen und Gesetzen des wissenschaftlichen Denkens vorausschickte. Schon bei den Sophisten und Sokrates hatte die Besinnung darauf begonnen, worin eigentlich die wissenschaftliche Thätigkeit bestehe, und die geschärfte Aufmerksamkeit auf die inneren Vorgänge hatte es dem abstrahirenden Denken ermöglicht, die allgemeinen Formen des Denkprocesses selbst von den jeweiligen Inhalten, auf die er sich bezieht, abzulösen. Alle diese Ansätze und Versuche — denn darüber hinaus war es auch bei Platon nicht gekommen — hat nun Aristoteles in seiner *Logik* zusammengefasst und zu einem System vollendet, in dem wir die reife Selbsterkenntniss der griechichen Wissenschaft zu sehen haben.

1. Der nächste Zweck der aristotelischen Logik ist nach den ausdrücklichen Erklärungen des Philosophen durchaus *methodologisch*. Es soll der Weg gezeigt werden, auf dem überall das Ziel wissenschaftlicher Erkenntniss erreicht werden kann. Wie in der Rhetorik die Kunst des Ueberredens, so wird in der Logik die Kunst des wissenschaftlichen Forschens, Erkennens und Beweisens gelehrt. Deshalb hat Aristoteles die Logik, die seine grösste Schöpfung war, unter den philosophischen Disciplinen selbst nicht aufgezählt, sondern sie im Zusammenhange seiner Vorträge als Propädeutik behandelt, und deshalb

hat seine Schule diese Lehre als das allgemeine Werkzeug (ὄργανον) für alle wissenschaftliche Arbeit betrachtet.

Aber diese Vorbereitung selbst ist nun von Aristoteles schon zu einer Wissenschaft gemacht worden; statt der Aufstellung einzelner praktisch verwerthbarer Regeln, wie es wohl bei den Sophisten der Fall gewesen sein mag, statt der allgemeinen Fixirung eines Princips, welche das Verdienst des Sokrates gewesen war, bietet er eine allseitige Durchforschung der Denkthätigkeit, eine umfassende Untersuchung ihrer gesetzmässigen Formen. Er erfüllt die methodologische Aufgabe durch die formale Logik.

Dabei jedoch erweist sich, dass die Erkenntniss der Formen des richtigen Denkens nur aus dem Verständniss seiner Aufgabe gewonnen, diese Aufgabe aber wiederum nur aus einer bestimmten Vorstellung von dem allgemeinen Verhältniss des Erkennens zu seinem Gegenstande entwickelt werden kann. So hängt die aristotelische Logik auf das Engste mit der metaphysischen Voraussetzung zusammen, die auch seiner Bearbeitung der übrigen Disciplinen zu Grunde gelegen hat: sie ist ihrem Princip nach durchaus erkenntnisstheoretisch.

2. Damit aber wurzelt sie in der sokratisch-platonischen Ideenlehre. Das wahrhaft Seiende ist das Allgemeine, und seine Erkenntniss ist der Begriff. In dieser Hinsicht ist Aristoteles immer Platoniker geblieben. Was er an seinem grossen Vorgänger bekämpfte[1], war nur die eleatische Beziehungslosigkeit, welche jener zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen, zwischen Ideen und Erscheinungen, zwischen Begriffen und Wahrnehmungen angenommen und trotz aller Bemühungen auch in der späteren Phase seiner Lehre nicht überwunden hatte. Auch als die Zweckursache des Geschehens blieben die Ideen eine Welt für sich neben (*παρά*) den Erscheinungen. Dies Auseinanderreissen (*χωρίζειν*) des Wesens und der Erscheinung, des Seins und des Werdens ist neben den einzelnen dialektischen Einwänden[2] der Gegenstand des Hauptvorwurfs, welchen Aristoteles gegen die Ideenlehre erhebt. Wenn Platon aus dem Allgemeinen das der Begriff erkennt, und dem Besonderen das wahrgenommen wird, zwei verschiedene Welten gemacht hatte, so ist das ganze Bestreben des Aristoteles darauf gerichtet, diese Spaltung im Begriffe der Wirklichkeit wieder aufzuheben und zwischen Idee und Erscheinung diejenige Beziehung aufzufinden, welche die begriffliche Erkenntniss zur Erklärung des Wahrgenommenen befähigt.

Daraus erwächst für die Logik vor Allem die Aufgabe, das rechte Verhältniss zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen zu erkennen, und deshalb steht diese schon von Sokrates erkannte Grundform des begrifflichen Denkens im Mittelpunkte der aristotelischen Logik.

Die Bedeutung dieses Princips erwächst auch noch auf einem anderen Wege. Wenn Aristoteles irgend welche Vorarbeiten für seine Theorie der

1) Hauptsächlich Met. I 9 und XIII 4. — 2) Von diesen sind nebenbei hauptsächlich zwei erwähnenswerth: der eine folgert aus der logischen Subordination, die wieder zwischen den Ideen obwaltet, dass jedes Wahrnehmungsding unter eine Menge von Ideen subsumirt werden muss; der andere macht auf die Schwierigkeit aufmerksam, dass die Aehnlichkeit, welche zwischen Idee und Erscheinung bestehen soll, noch ein höheres Allgemeineres über beiden nothwendig macht, u. s. f. *in infinitum* (ἄνθρωπος — αὐτάνθρωπος — τρίτος ἄνθρωπος).

Wissenschaft vorgefunden hat, so bestanden sie in den Ueberlegungen der Sophisten über die (zunächst rhetorische) Kunst des *Beweisens* und *Widerlegens*. Fragte aber nun Aristoteles, wie man wissenschaftlich, d. h. in allgemeingiltiger, auf die wahre Erkenntniss gerichteter Weise etwas beweisen könne, so fand er, dass dies nur in der *Ableitung des Besonderen aus dem Allgemeinen* bestehen kann. Wissenschaftlich beweisen, heisst die Gründe für die Geltung des Behaupteten angeben, und diese sind nur in dem Allgemeineren zu finden, dem das Einzelne unterstellt ist: das hatte Sokrates verlangt.

Hieraus ergab sich nun die eigenthümliche Verwicklung, welche den aristotelischen Begriff der Wissenschaft ausmacht. Das Allgemeine, die Idee, ist als das wahrhafte Sein die *Ursache* des Geschehens, dasjenige also, woraus und wodurch das wahrgenommene Einzelne *begriffen* oder *erklärt* werden soll. Die Wissenschaft hat darzustellen, wie aus dem begrifflich erkannten Allgemeinen das wahrgenommene Einzelne *folgt*. Das Allgemeine ist aber andrerseits im Denken der *Grund*, durch welchen und aus welchem das Besondere *bewiesen* wird. Danach ist das Begreifen und das Beweisen dasselbe: **Ableitung des Besonderen aus dem Allgemeinen.**

In dem Begriffe der *Ableitung* (ἀπόδειξις, *Deduction*) concentrirt sich somit die Wissenschaftstheorie des Aristoteles: die wissenschaftliche Erklärung der Erscheinungen aus dem wahrhaften Sein ist derselbe logische Process wie das wissenschaftliche Beweisen, nämlich die Ableitung des in der Wahrnehmung Gegebenen aus seinem allgemeinen Grunde. Erklären und Beweisen werden deshalb mit demselben Worte „Ableitung“ bezeichnet, und der rechte Beweis ist derjenige, welcher zum Beweisgrund die wirkliche, allgemeine Ursache des zu Beweisenden nimmt[1]). Die Aufgabe der Wissenschaft ist also, die *logische Nothwendigkeit* aufzuzeigen, mit der, wie die besonderen Erscheinungen aus den allgemeinen Ursachen, so auch die besonderen Einsichten (der Wahrnehmung) aus den allgemeinen Einsichten (der Begriffe) folgen.

Diese aus den metaphysischen Voraussetzungen entwickelte Bestimmung der Aufgabe der Wissenschaft hat jedoch im Fortgange der Untersuchungen eine wesentliche Veränderung erfahren.

3. Die nächste Aufgabe der Logik ist hiernach die genauere Feststellung darüber, was eigentlich *Ableitung*, d. h. einerseits *Beweis*, andrerseits *Erklärung* ist, oder die Darstellung derjenigen Formen, in denen das Denken die *Abhängigkeit des Besonderen vom Allgemeinen* erkennt. Diese Theorie hat Aristoteles in der *Analytik* gegeben, dem logischen Grundwerke, welches mit systematischem Aufbau im ersten Theil vom Schluss, im zweiten vom Ableiten, Beweisen und Begreifen handelt. Denn bei der Zerlegung der Denkthätigkeiten, aus denen alles Ableiten besteht, ergiebt sich als einfache Grundform die Ableitung eines Satzes, einer Behauptung aus anderen, d. h. der *Schluss* (συλλογισμός).

1) Diese Begriffsbestimmung des *wissenschaftlichen Beweises* ist sichtlich gegen den *rhetorischen* Beweis (der Sophisten) gerichtet. In der Kunst des Ueberredens sind alle Beweise willkommen, so äusserlich sie dem wahren Wesen der Sache bleiben mögen, wenn sie nur formell so weit genügen, um den Zuhörer zur Zustimmung zu bringen. Der wissenschaftliche Beweis aber soll von der inneren, logischen Nothwendigkeit der Sache ausgehen und deshalb zugleich die Einsicht in die wahre Ursache des zu Beweisenden wiedergeben.

Die Syllogistik (Schlusslehre) ist damit der Kernpunkt der aristotelischen Logik geworden: auf sie ist alles zugespitzt, was er (wie es scheint nur in allgemeinsten Zügen) über die dem Schluss zu Grunde liegenden Denkformen gelehrt hat; aus ihr ergeben sich alle Gesichtspunkte seiner Methodologie.

Die Hauptsätze dieser Lehre, welche den Grundstock der traditionellen Logik bis auf den heutigen Tag bilden, sind folgende. Der Schluss ist die Ableitung eines Urtheils aus zwei anderen. Da in einem Urtheile ein Begriff (das Prädicat) von einem anderen Begriffe (dem Subject) ausgesagt wird, so kann diese Aussage nur begründet werden, indem die zu beweisende Verbindung zwischen beiden durch einen dritten Begriff, den Mittelbegriff (μέσον, *medius terminus*) vermittelt wird. Dieser dritte Begriff muss also mit den beiden anderen in irgend welchen Beziehungen stehen, und diese müssen in zwei Urtheilen ausgedrückt sein, welche die Prämissen (προτάσεις) des Schlusses heissen. Das Schliessen besteht in dem Denkprocess, welcher aus den Verhältnissen, worin sich ein und derselbe Begriff (der Mittelbegriff) zu zwei anderen Begriffen befindet, das Verhältniss dieser beiden Begriffe zu einander ausfindig macht.

Von den zwischen Begriffen möglichen Verhältnissen ist es nun aber nur eins, worauf, ihren allgemeinen Voraussetzungen gemäss, die aristotelische Syllogistik ihr Augenmerk gerichtet hat: das Verhältniss der Unterordnung des Besonderen unter das Allgemeine. Es fragt sich für diese Theorie immer nur darum, ob der eine Begriff (das Subject) dem anderen (dem Prädicat) untergeordnet werden soll oder nicht[1]). Die Syllogistik hat es nur mit der Erkenntniss derjenigen Denkformen zu thun, nach denen mit Hilfe eines Zwischenbegriffs entschieden werden soll, ob eine Unterordnung eines Begriffs unter einen anderen stattfindet oder nicht. Diese Frage hat Aristoteles in geradezu erschöpfender Weise gelöst: darin besteht der bleibende Werth seiner Syllogistik, aber auch die Grenze ihrer Bedeutung.

Dementsprechend hat denn auch Aristoteles in seiner Theorie des Urtheils wesentlich nur die beiden Momente behandelt, welche für diesen Zweck in Betracht kommen: erstens die Quantität, welche die Art der Unterordnung des Subjects unter das Prädicat dem Umfange nach bestimmt und die Unterschiede des generellen, particularen und singularen Urtheils ergiebt, und zweitens die Qualität, wonach diese Unterordnung entweder behauptet oder verneint, zwischen den Umfängen beider Begriffe also das Verhältniss entweder der Verbundenheit oder der Trennung ausgesprochen wird.

Darum bestimmen sich nun auch die Arten (σχήματα, Figuren) der Schlüsse wesentlich nach der Art und Weise, wie die Unterordnungsverhältnisse der Begriffe, in den Prämissen gegeben, die im Schlusssatz gesuchte Unterordnung bestimmen. Dies Verhältniss kommt äusserlich durch die Stellung des Mittelbegriffs in den beiden Prämissen zum Ausdruck, indem er entweder einmal Prädicat und einmal Subject oder beidemal Prädicat oder beidemal Subject ist. Als die werthvollste und ursprünglichste dieser drei Figuren aber bezeichnete Aristoteles folgerichtig die erste, weil in ihr das Princip der Unterordnung rein und klar zum Ausdruck kommt, indem das Subject des

---

1) Denn nichts Anderes ist bei Aristoteles auch da gemeint, wo, wie häufig in der Analytik, das Verhältniss dahin ausgedrückt wird, es handle sich darum, ob von dem einen Begriffe (dem Subject) der andere (das Prädicat) ausgesagt werden solle (κατηγορεῖν).

Schlusssatzes dem Mittelbegriff und mit diesem, weil es in seinen Umfang fällt, dem Prädicat untergeordnet wird[1]).

4. War aber das Schliessen und damit das Ableiten, Beweisen und Erklären in der angegebenen Weise bestimmt, so ergab sich, dass durch diese der Wissenschaft wesentliche Thätigkeit nur immer Sätze von geringerer Allgemeinheit von solchen höherer Allgemeinheit abgeleitet, d. h. dass durch das Schliessen aus den Prämissen niemals gleich Allgemeines, geschweige denn Allgemeineres begründet werden kann. Die eigenthümliche Gebundenheit der antiken Vorstellung vom Wesen des Denkens, wonach es nur Gegebenes auffassen und auseinanderlegen, aber nicht Neues erzeugen kann, kommt auch in dieser Bestimmung der aristotelischen Logik zur Geltung. Daraus folgte aber unmittelbar, dass die ableitende, beweisende und erklärende Wissenschaft zwar im Einzelnen das, was im Syllogismus als Prämisse gedient hatte, wieder als Schlusssatz eines noch allgemeineren Syllogismus abzuleiten vermochte, aber schliesslich doch von Prämissen ausgehen musste, welche selbst keines Ableitens, Beweisens und Begreifens, keiner Zurückführung auf Mittelbegriffe mehr fähig sind, und deren Wahrheit daher unmittelbar (ἄμεσα), unableitbar, unbeweisbar und unbegreiflich ist. Alles Ableiten bedarf eines Ursprünglichen, alles Beweisen eines unbeweisbaren Grundes, alles Erklären eines unerklärlich Gegebenen.

Die apodeiktische, beweisende und erklärende Thätigkeit der Wissenschaft hat also eine Grenze: die letzten Gründe des Beweisens sind nicht zu beweisen; die letzten Ursachen des Erklärens sind nicht zu erklären. Soll daher die Wissenschaft ihre Aufgabe, die im Erklären des Besonderen durch das Allgemeine besteht, erfüllen, so muss sie vorerst von dem Besonderen aus bis zu demjenigen Allgemeinen vordringen, bei dem sich das Beweisen und Erklären von selbst verbietet, weil es, unmittelbar gewiss, sich als unableitbar und unbeweisbar geltend macht. Dem Ableiten also, Beweisen und Erklären, worin die letzte Aufgabe der Wissenschaft besteht, muss das Aufsuchen der Ausgangspunkte der Ableitung, der letzten Beweisgründe und der höchsten Erklärungsprincipien vorausgehen. Die darauf gerichtete Thätigkeit des Denkens nennt Aristoteles Dialektik, und ihre Grundsätze hat er in der Topik niedergelegt.

Diesem Aufsuchen der Gründe wohnt, der Natur der Sache nach, nicht die gleiche „apodiktische" Gewissheit bei, wie dem Ableiten der Folgen aus den einmal festgestellten Gründen. Das Forschen geht von dem in der Wahrnehmung gegebenen Besonderen und von den in der gewöhnlichen Ansicht umlaufenden Vorstellungen (ἔνδοξον) aus, um das Allgemeine zu finden, aus dem dann das Besondere bewiesen und erklärt werden kann. Die Forschung also geht den umgekehrten Weg wie die Ableitung: diese ist deductiv, jene inductiv, epagogisch. Diese geht beweisend und erklärend vom Allgemeinen zum Besonderen, jene suchend und probirend vom Besonderen zum Allgemeinen[2]). Nur die fertige Wissenschaft ist apodiktisch: die werdende ist epagogisch.

1) Die einzelnen Bestimmungen können hier nicht entwickelt werden. Vgl. im Allgemeinen: F. KAMPE, Die Erkenntnisstheorie des Aristoteles (Leipzig 1870). R. EUCKEN, Die Methode der aristotelischen Forschung (Berlin 1872). — 2) Dies umgekehrte Verhältniss zwischen Ableitung und Aufsuchung hat Aristoteles auch so ausgedrückt: was der Natur der

Bei allen diesen Untersuchungen und den darin auftretenden Gegensätzen handelt es sich für Aristoteles zwar meist um die Urtheile, aber im Zusammenhange damit doch auch um die Begriffe. Wie ein Urtheil bewiesen, abgeleitet wird, indem es vermöge des Mittelbegriffs aus allgemeineren Urtheilen erschlossen wird, so wird ein Begriff abgeleitet, indem er aus einem allgemeineren (der nächst höheren Gattung, γένος, *genus*) durch Hinzufügung eines besonderen Merkmales (διαφορά, *differentia specifica*) gebildet wird: diese Ableitung des Begriffs ist die Definition (ὁρισμός). Wie aber die Ableitung der Sätze schliesslich allgemeinste Prämissen voraussetzt, die nicht mehr bewiesen werden können, so geht auch die Definition der niederen Begriffe zuletzt auf allgemeinste Begriffe zurück, welche sich jeder Ableitung und Erklärung entziehen: auch diese Begriffe müssen, wie die höchsten Prämissen des Beweisens, epagogisch gesucht[1]) werden; und es scheint, als habe Aristoteles jene allgemeinsten Sätze für die Erläuterungen dieser allgemeinsten Begriffe angesehen.

5. Unter den Lehrbüchern, die Aristoteles hinterlassen hat, sind die beiden logischen Hauptschriften, die Analytik und die Topik, die bei weitem am meisten dem Abschluss nahe gebrachten[2]): daraus mag es sich erklären, dass die logischen Anforderungen, welche der Philosoph an die Wissenschaft stellte, so klar und sicher entwickelt sind, dass aber die vorliegende Ausführung seines Systems die danach zu stellenden Erwartungen nur in geringerem Masse erfüllt.

Offenbar nämlich sollte hiernach eine sichere Angabe darüber gemacht werden können, was nun der Philosoph für jene unmittelbar gewissen, höchsten Sätze oder Begriffe erklärt habe, die das Resultat der Forschung und der Ausgangspunkt des Beweisens und Erklärens sein sollen. Wer aber danach fragt, sieht sich der Lehre des Aristoteles gegenüber in grosser Verlegenheit. Von allgemeinen Sätzen ist es nur ein einziges Princip, der Satz vom Widerspruch[3]), welchen Aristoteles theils in der rein logischen Fassung, dass Bejahung und Verneinung derselben Begriffsverknüpfung sich gegenseitig ausschliessen, theils mit der metaphysischen Wendung, dass ein Ding nicht dasselbe sein und auch nicht sein könne, als einen unbeweisbaren Obersatz für alle Beweise hingestellt hat: daneben aber macht er lieber darauf aufmerksam, dass jedes Gebiet des Erkennens seine eigenen letzten Voraussetzungen habe, ohne sie näher anzugeben.

Sucht man aber nach den obersten Begriffen, so hat man — abgesehen von dem auch hier statthaften Verweis auf die Besonderheit der einzelnen Disciplinen — die von Aristoteles nicht entschiedene Wahl zwischen den vier „Principien“ (ἀρχαί) der Metaphysik und den „Kategorien“, welche als die

---

Sache nach das Ursprüngliche (πρότερον τῇ φύσει), also das Allgemeine ist, das erscheint für die menschliche Erkenntniss als das Spätere, erst zu Gewinnende (ὕστερον πρὸς ἡμᾶς); umgekehrt ist das Einzelne, das für uns Nächstliegende (πρότερον πρὸς ἡμᾶς) dem wahren Wesen nach das Abgeleitete, Spätere (ὕστερον τῇ φύσει).

1) Der Determination (πρόσθεσις), als der Ableitung eines Begriffs aus dem höheren durch Hinzufügung eines neuen Merkmals, steht also als Process der Bildung von Gattungsbegriffen die Abstraction (ἀφαίρεσις) gegenüber, welche durch Fortnahme einzelner Merkmale den inhaltlich ärmeren, aber umfanglich reicheren Begriff gewinnt. Die Begriffsbildung ist danach bei Aristoteles wieder durchaus analytisch, während sie bei Platon intuitiv oder „synagogisch“ gewesen war. Aristoteles hat sich zuerst von der optischen Analogie, nach der auch bei Demokrit und Platon der Erkenntnissvorgang des Denkens betrachtet wurde, frei gemacht. — **2)** Bei der Topik scheint er sogar erreicht. — **3)** Met. IV 3 ff.

Grundformen der Aussage über das Seiende bezeichnet werden. In beiden Fällen aber befindet man sich damit bereits mitten in den sachlichen Bestimmungen seiner Lehre.

§ 13. Das System der Entwicklung.

Die Logik des Aristoteles macht als ein in sich geschlossenes System sämmtlichen früheren Erscheinungen der griechischen Wissenschaft gegenüber den Eindruck eines vollkommen Neuen: er beruht hauptsächlich auf der hochgradigen Fähigkeit des abstracten Denkens, welche diese geniale Ablösung der allgemeinen Formen des Denkens von jedem nur immer möglichen Inhalte voraussetzt. Diese Virtuosität der abstrahirenden Begriffsbildung hat Aristoteles auf allen Gebieten seiner wissenschaftlichen Arbeit bethätigt, und wenn der „Vater der Logik“ der philosophische Lehrer für zwei Jahrtausende geworden ist, so verdankt er diesen Erfolg in erster Linie der Sicherheit, Klarheit und Consequenz seiner Begriffsbestimmungen. Er hat die von Sokrates gestellte Aufgabe erfüllt, und er hat damit zugleich die Sprache der Wissenschaft geschaffen. Der Grundstock der wissenschaftlichen Begriffe und der Ausdrücke, die wir noch heute überall gebrauchen, geht auf seine Formulirungen zurück.

Mit dieser Neigung zur Abstraction hängt es nun auch zusammen, dass Aristoteles das Grundproblem der griechischen Philosophie, wie hinter der wechselnden Mannigfaltigkeit der Erscheinungen ein einheitliches und bleibendes Sein zu denken sei, durch einen Beziehungsbegriff, denjenigen der Entwicklung gelöst hat. Noch seine beiden grossen Vorgänger hatten eine besondere Inhaltsbestimmung für den Begriff des wahren Seins versucht: Demokrit hatte die Atome und ihre Bewegung, Platon die Ideen und ihre Zweckbestimmung für die Ursache der Erscheinungen, aber deshalb für etwas von diesen selbst Verschiedenes angesehen. Aristoteles aber bestimmte das Seiende als das sich in den Erscheinungen selbt entwickelnde Wesen. Er verzichtete darauf, etwas von den Erscheinungen selbst Verschiedenes (eine zweite Welt) als ihre Ursache auszudenken, und er lehrte, dass das im Begriff erkannte Sein der Dinge keine andere Wirklichkeit besitze, als die Gesammtheit der Erscheinungen, in denen es sich verwirkliche. So betrachtet, nimmt das Sein (οὐσία) den Charakter des Wesens (τὸ τί ἦν εἶναι) an, welches den alleinigen Grund seiner einzelnen Gestaltungen bildet, aber nur in diesen selbst wirklich ist, und alle Erscheinung wird zur Verwirklichung des Wesens. Dies ist der Beziehungsbegriff, durch den Aristoteles den Gegensatz der heraklitischen und der eleatischen Metaphysik überwunden hat.

1. Im Besonderen aber stellt sich nun für Aristoteles die Entwicklung als das Verhältniss von Form und Stoff dar (εἶδος, μορφή — ὕλη). Hatte Platon[1]) die Erscheinungswelt für eine Mischung des „Unbegrenzten“ und der „Begrenzung“ erklärt, so hält sich Aristoteles an die Beobachtung, dass in jedem Dinge der Erscheinungswelt geformter Stoff vorliegt. Nur ist ihm dieser Stoff zwar auch an sich unbestimmt, aber doch nicht der blosse gleichgiltig leere

1) Die Grundzüge der aristotelischen Metaphysik entwickeln sich am einfachsten aus derjenigen Phase der platonischen, welche im Philebos vorgetragen ist (s. oben § 11, 9). Vgl. J. C. Glaser, Die Metaphysik des Aristoteles (Berlin 1841).

Raum, sondern ein körperliches Substrat (ὑποκείμενον): nur ist ihm diese Form nicht bloss die mathematische Grenze, sondern die inhaltlich durch das Wesen bestimmte Gestalt. Der Stoff oder die Materie ist die Möglichkeit dessen, was in dem fertigen Dinge vermöge der Form wirklich geworden ist. In der Materie also ist das Wesen (οὐσία) nur der Möglichkeit nach (δυνάμει, *potentia*) gegeben, erst vermöge der Form ist es in Wirklichkeit (ἐνεργείᾳ, *actu*). Das Geschehen aber ist derjenige Vorgang, in welchem das Wesen aus der blossen Möglichkeit durch die Form in die Verwirklichung übergeht. Das Wesen hat nicht neben den Erscheinungen irgend eine zweite, höhere Wirklichkeit, sondern es ist nur in der Reihenfolge seiner Erscheinungen, vermöge deren es seine eigene Möglichkeit verwirklicht. Das Allgemeine ist nur im Besonderen wirklich, das Besondere ist nur, weil in ihm sich das Allgemeine verwirklicht.

Mit dieser Umbildung der Ideenlehre löst Aristoteles das Grundproblem der theoretischen Philosophie der Griechen: das Sein so zu denken, dass aus ihm das Geschehen erklärt wird. Vom Hylozoismus der Milesier an bis zu den gegensätzlichen Theorien seiner beiden grossen Vorgänger sind alle Standpunkte der griechischen Metaphysik als Momente in dieser Lehre des Aristoteles enthalten: das im Begriff erkannte Sein ist das allgemeine Wesen, welches sich in seinen besonderen Erscheinungen aus der Möglichkeit her durch die Form verwirklicht, und der Vorgang dieser Verwirklichung ist die Bewegung. Das Sein ist das, was im Geschehen zu Stande kommt. Diese Selbstverwirklichung des Wesens in den Erscheinungen nennt Aristoteles Entelechie (ἐντελέχεια).

2. Der Schwerpunkt der aristotelischen Philosophie liegt also in diesem neuen Begriffe des Geschehens als der Verwirklichung des Wesens in der Erscheinung, und ihr Gegensatz gegen die frühere Naturerklärung besteht deshalb in der begrifflichen Durchführung der Teleologie, die Platon nur als Postulat aufgestellt und in mythischer Bildlichkeit ausgeführt hatte. Während die frühere Metaphysik als das typische Grundverhältniss des Geschehens den mechanischen Vorgang von Druck und Stoss angesehen hatte, betrachtete Aristoteles als solches die Entwicklung der Organismen und die bildende Thätigkeit des Menschen. Aus diesen beiden Gebieten entnahm er seine Beispiele, wo er den metaphysischen Charakter des Geschehens erläutern wollte[1]).

Doch ist das Verhältniss von Form und Stoff in diesen beiden Arten des zweckmässigen Geschehens nicht völlig das gleiche, und die Verschiedenheit beider macht sich daher in der Ausführung des aristotelischen Grundgedankens überall geltend. In dem Falle des organischen Geschehens nämlich sind Stoff und Form in der That die beiden, nur durch die Abstraction trennbaren Seiten einer und derselben von Anfang bis zu Ende mit einander identischen Wirklichkeit: schon im Keim, dessen Entwicklung das Wesen zur Entfaltung bringt, ist die Materie innerlich durch die Form gestaltet. Beim künstlerischen Bilden dagegen besteht zunächst das Material, das die Möglichkeit enthält, für sich, und erst die zweckthätige Arbeit des Künstlers tritt hinzu, um durch die Bewegung daraus die Gestalt zu erzeugen.

---

1) Ausser der Metaphysik ist namentlich die Physik auf diese Fragen eingegangen.

Im letzteren Falle ist daher die Entwicklung unter vier Principien zu betrachten: es sind die Materie, die Form, der Zweck und die Ursache des Geschehens.

Im ersteren Falle dagegen sind der Materie gegenüber die drei anderen Principien nur verschiedene Ausdrücke für dieselbe Sache, indem die Form sowohl die Ursache als auch das Ergebniss des Geschehens bildet.

Hiernach findet nun in der Anwendung auf die Welterkenntniss jene Grundbeziehung von Form und Stoff eine doppelte Ausführung: einerseits werden die einzelnen Dinge als sich selbst realisirende Formen, andrerseits werden die Dinge im Verhältniss zu einander das eine als Materie, das andere als Form betrachtet. Diese beiden Verwendungen des Grundprincips gehen durch das ganze aristotelische System neben einander her und stossen in den allgemeinen Bestimmungen zum Theil so auf einander, dass nur durch ihre Scheidung scheinbare Widersprüche aus dem Wege geräumt werden können.

3. In ersterer Hinsicht ergiebt sich, dass für die aristotelische Weltauffassung, im Gegensatze sowohl zur demokritischen als auch zur platonischen, das wahrhaft Wirkliche das durch seine Form in sich bestimmte Einzelding ist. Ihm gebührt daher zunächst der Name des Wesens oder der Substanz: οὐσία. Das Wesen aber entwickelt sich und verwirklicht sich in den einzelnen Bestimmungen, welche theils seine Zustände (πάθη), theils seine Beziehungen zu anderen Dingen (τὰ πρός τι) sind[1]). Die Erkenntniss hat daher dies, was dem Dinge zugehört (τὰ συμβεβηκότα), von ihm auszusagen, während das Einzelding selbst von nichts Anderem ausgesagt werden, d. h. im Satze nur Subject und nie Prädicat sein kann[2]). Diese Erscheinungsweisen der Substanz oder die über sie möglichen Aussagen heissen Kategorien; von ihnen zählt Aristoteles auf: Quantität (ποσόν), Qualität (ποιόν), Relation (πρός τι), räumliche und zeitliche Bestimmung (ποῦ, ποτέ), Thun (ποιεῖν) und Leiden (πάσχειν); und daneben auch Sichbefinden (κεῖσθαι) und Sichverhalten (ἔχειν). Diese Zusammenstellung (mit Einschluss der Substanz also 10 Kategorien), bei der vielleicht grammatische Beobachtungen mitgewirkt haben, soll die obersten Gattungen darstellen, unter welche alle möglichen Vorstellungsinhalte zu subsumiren sind: doch hat Aristoteles davon keinen methodischen Gebrauch gemacht, und seine Kategorienlehre hat daher, abgesehen von jenem Verhältniss der Substanz zu ihren Bestimmungen, in seiner Metaphysik keine Bedeutung gewonnen.

Je schärfer so Aristoteles den wissenschaftlichen Substanzbegriff in seiner logischen und metaphysischen Bestimmung ausgebildet hat, so verwunderlich kann es auf den ersten Blick erscheinen, dass er weder ein methodisches noch ein sachliches Princip angegeben hat, nach dem zu entscheiden wäre, welches nun eigentlich diese wahrhaft seienden Einzeldinge in seinem Sinne sind. Klar ist nur, dass er einerseits nicht jedes Beliebige, was gelegentlich in der Erfahrung als ein von den übrigen getrenntes Ding erscheint, als Wesen gelten liess, andrerseits, dass er den organischen Individuen, den einzelnen Menschen diesen Charakter zuschrieb. Im Sinne seiner Lehre wäre es, zu meinen, dass er nur da hätte von einem „Wesen" reden können, wo eine innere Formbestimmtheit den Grund der Zusammengehörigkeit der einzelnen Merkmale bildet, wo also die

1) Met. XIV 2, 1089b 23. — 2) Analyt. post. I 22, 83a 24.

Erkenntniss dieses Wesens die Aufgabe der Wissenschaft, das Seiende durch den allgemeinen Begriff zu bestimmen, insofern löst, als das bleibende Einzelding den Gattungsbegriff für alle seine besonderen in der Wahrnehmung sich zeigenden Erscheinungsweisen bildet.

Aber die sokratisch-platonische Ansicht von der Aufgabe der Wissenschaft brachte es nun doch mit sich, dass Aristoteles daneben noch wieder das Wesen des Einzeldinges als dasjenige bestimmte, wodurch es seiner Gattung zugehört. Die Subordination des Einzeldinges unter den Gattungsbegriff ist auch für ihn nicht eine willkürliche Function des vergleichenden Verstandes, sondern eine durchaus sachliche, das wirkliche Verhältniss abbildende Erkenntniss. Wenn die Substanz ihren wahrnehmbaren Erscheinungen und Bestimmungen gegenüber das Allgemeine darstellt, so ist andrerseits die Gattung (γένος oder wieder platonisch εἶδος) das Allgemeine, welches sich in den einzelnen Substanzen verwirklicht. Auch hier wiederholt sich dasselbe Verhältniss: die Gattung besteht nur, insofern sie sich in den einzelnen Dingen als deren wahrhaft seiendes Wesen verwirklicht, und das einzelne Ding besteht nur, indem in ihm die Gattung zur Erscheinung kommt. Eben deshalb haben aber auch die Gattungen den Anspruch auf die metaphysische Bedeutung, Wesenheiten (οὐσίαι) zu sein. Hierdurch erhält der Begriff der Substanz bei Aristoteles eine eigenthümlich schillernde Doppelbedeutung. Die eigentlichen Substanzen sind die begrifflich bestimmten Einzeldinge; aber eine zweite Art von Substanzen (δεύτεραι οὐσίαι[1]) sind die Gattungen, welche das Wesen der Einzeldinge ebenso ausmachen, wie diese das Wesen der wahrnehmbaren Erscheinungen.

Ist nun so die wissenschaftliche Erkenntniss theils auf den Begriff des Einzeldinges, theils auf den Gattungsbegriff gerichtet, so findet sich in den Erscheinungen, worin der eine und gar der andere sich verwirklicht, zwar Manches, was als direct dem Begriffe zukommend (συμβεβηκότα im engeren Sinne) aus ihm abgeleitet werden kann, Manches aber auch, was, dem Begriffe fremd, nur nebensächlich an ihm als Folge der Materie, worin er sich realisirt, im Besonderen erscheint, und von diesem begrifflich Gleichgiltigen oder „Zufälligen“ (συμβεβηκότα im gewöhnlichen Sinne des Wortes) giebt es, den Voraussetzungen der aristotelischen Lehre nach, keine „Theorie“, keine wissenschaftliche Erkenntniss. Daher hat auch Aristoteles — und hierin liegt eine charakteristische Grenze der antiken Naturforschung — auf eine wissenschaftliche Einsicht in die gesetzliche Nothwendigkeit, mit der auch das Einzelste, Besonderste aus dem Allgemeinen folgt, sogar principiell verzichtet, dies vielmehr für ein realiter Zufälliges, Begriffloses erklärt und die wissenschaftliche Betrachtung auf dasjenige beschränkt, was allgemein (καθ᾽ ὅλου) oder wenigstens meist (ἐπὶ τὸ πολύ) gilt.

4. Wenn hierin entschieden ein Festhalten an der Tradition der Ideenlehre zu sehen ist, so zeigt sich dasselbe auch in der anderen Richtung. Wird nämlich das Verhältniss von Stoff und Form zwischen verschiedenen Dingen oder Dinggattungen statuirt, von denen jedes an sich schon als geformter Stoff wirklich ist, so wird dies Verhältniss insofern relativ, als Dasselbe was dem

1) So heissen sie wenigstens in der Schrift über die Kategorien, deren Echtheit freilich nicht ganz unangefochten ist: doch liegt die Bezeichnung ganz in der Richtung von Aristoteles' gesammter Lehre.

Niederen gegenüber als Form zu betrachten ist, dem Höheren gegenüber als Stoff erscheint. In dieser Hinsicht wird der Begriff der Entwicklung zum Princip einer *metaphysischen Werthordnung der Dinge*, welche in ununterbrochener Reihenfolge von den niedersten Gestaltungen der Materie bis zu den höchsten Formen aufsteigt. In dieser Stufenleiter wird jeder Dinggattung ihre metaphysische Dignität dadurch angewiesen, dass sie als die Form der niederen und als der Stoff der höheren betrachtet wird.

Dies System der Einzeldinge und ihrer Gattungen hat aber sowohl eine untere, als auch eine obere Grenze, — jene in der blossen Materie, diese dagegen in der reinen Form. Die völlig ungeformte *Materie* freilich (πρώτη ὕλη) ist an sich, als blosse Möglichkeit, nicht wirklich, sie existirt nicht ohne schon irgendwie als Form verwirklicht zu sein. Aber sie ist doch nicht nur das Nichtseiende (das platonische μὴ ὄν oder der leere Raum), sondern die durch reale Wirkungen sich bethätigende Mitursache (τὸ οὗ οὐκ ἄνευ). Ihre Realität erweist sich aber darin, dass die Formen sich in den einzelnen Dingen nicht vollständig realisiren, dass aus ihr eine Nebenwirkung (παραφυάς) hervorgeht, die mit der zweckthätigen Form ohne Zusammenhang oder im Widerspruche ist. Aus der Materie also erklärt es sich, dass die Formen sich nur *nach Möglichkeit* (κατὰ τὸ δυνατόν) realisiren: aus ihr stammt das begrifflich nicht Bestimmte (συμβεβηκός) oder das Zufällige (αὐτόματον), das Gesetz- und Zwecklose in der Natur. Daher unterscheidet die aristotelische Lehre (wie Platon im Philebos) in der Naturerklärung zwischen den *Zweckursachen* (τὸ οὗ ἕνεκα) und den *mechanischen Ursachen* (τὸ ἐξ ἀνάγκης): jene sind die Formen, welche sich im Stoff realisiren, diese bestehen in dem Stoff, aus dem die Nebenwirkungen und Gegenwirkungen stammen. So wird das Weltgeschehen bei Aristoteles in letzter Instanz unter der *Analogie des bildenden Künstlers* betrachtet, der für die Verwirklichung seines gestaltenden Gedankens in dem spröden Material eine Grenze findet. Zwar ist dies Material der Idee soweit verwandt, dass sie wenigstens im Allgemeinen sich darin darstellen kann; aber es ist doch insofern ein Fremdes und dabei Selbständiges, dass es der Realisirung der Formen zum Theil als *hemmendes Princip* entgegensteht. Diesen *Dualismus* zwischen der Zweckthätigkeit der Form und dem Widerstande der Materie hat die antike Philosophie nicht überschritten: sie verband mit der Forderung der teleologischen Weltbetrachtung die naive Ehrlichkeit der Erfahrung von der zwecklosen und zweckwidrigen Nothwendigkeit, die sich in den Erscheinungen der Wirklichkeit geltend macht.

5. Bei der reinen Form dagegen, mit deren Begriffe unmittelbar derjenige wahrer Wirklichkeit verbunden ist, versteht es sich von selbst, dass sie, ohne irgend welcher Materie zu bedürfen, an sich die höchste Wirklichkeit besitzt. Die Annahme einer solchen *reinen Form* ist aber nach dem Systeme des Aristoteles deshalb nothwendig, weil die Materie, als das bloss Mögliche, in sich allein kein Princip der Verwirklichung, der Bewegung oder des Geschehens besitzt. Zwar kann in dem System der Entwicklung, welches sich um den Begriff des sich selbst verwirklichenden Wesens concentrirt, nicht von einem zeitlichen Anfange der Bewegung gesprochen werden, da vielmehr die *Bewegung* so *ewig wie das Sein* selbst sein muss, zu dessen wesentlichen Merkmalen sie gehört: aber es muss doch dasjenige im Sein aufgezeigt werden, was *Ursache* der Bewegung ist. Das aber ist überall die Einwirkung der Form auf den Stoff, und darin

unterscheidet Aristoteles hinsichtlich der Einzeldinge zwei Momente: einen Trieb des Stoffes, geformt zu werden, und die von der Form selbst ausgehende zweckmässige Bewegung. Insofern aber die Form selbst bewegt ist, muss sie wieder als Stoff für eine höhere Form angesehen werden: und, da von der letzteren dasselbe u. s. f. gilt, so wäre die Bewegung nicht begriffen, wenn nicht die Kette der Bewegungsursachen ein Anfangsglied in der reinen Form hätte, welche selbst nicht mehr bewegt ist. Das Erste Bewegende (πρῶτον κινοῦν) ist selbst unbewegt. Bei seiner Einwirkung auf den Stoff kommt daher nur das erste jener beiden Momente in Betracht: es wirkt nicht durch eigene Thätigkeit, sondern dadurch, dass seine absolute Wirklichkeit in dem Stoff den Trieb erregt, sich nach ihm zu formen, — nicht als mechanische, sondern als reine Zweckursache (κινεῖ ὡς ἐρώμενον, οὐ κινούμενον).

Das Erste Bewegende oder die reine Form bedeutet also in der aristotelischen Metaphysik ganz dasselbe, wie die Idee des Guten in der platonischen, und für sie allein nimmt Aristoteles alle Prädicate der platonischen Idee in Anspruch: sie ist ewig, unveränderlich, unbeweglich, ganz für sich, getrennt (χωριστόν) von allem Uebrigen, unkörperlich — und dabei doch die Ursache alles Geschehens. Sie ist das vollkommene Sein (ἐνέργεια), in dem alle Möglichkeit zugleich Wirklichkeit ist, von allem Seienden das höchste (τὸ τί ἦν εἶναι) τὸ πρῶτον) und beste — die Gottheit[1]).

Das so seinen Beziehungen nach bestimmte höchste Wesen wird aber von Aristoteles auch seinem Inhalte nach charakterisirt: eine solche, auf keine Möglichkeit bezogene, rein in sich selbst ruhende Thätigkeit *(actus purus)* ist nur das Denken: freilich nicht das auf die einzelnen Dinge und ihre veränderlichen Erscheinungen gerichtete Vorstellen, sondern das mit sich selbst und seinem ewigen Wesen beschäftigte reine Denken, dasjenige Denken, welches nichts Anderes als Gegenstand voraussetzt, sondern sich selbst zum immer gleichen Inhalt hat, das Denken des Denkens (νόησις νοήσεως), — das Selbstbewusstsein.

Diesen Begriffsbestimmungen wohnt eine gewaltige weltgeschichtliche Bedeutung inne. Einerseits ist damit der Monotheismus begrifflich formulirt und wissenschaftlich begründet, andrerseits ist er aus der pantheistischen Form, die er bei Xenophanes und auch noch bei Platon hatte, in die theistische Form übergegangen, indem Gott als ein von der Welt verschiedenes, selbstbewusstes Wesen aufgefasst wird. Neben dieser Transscendenz aber involvirt die Lehre, dass Gott der absolute Geist sei, zugleich den metaphysischen Fortschritt, dass das Immaterielle, das unkörperliche reine Sein, mit dem Geistigen gleichgesetzt wird. Der Monotheismus des Geistes ist die reife Frucht der griechischen Wissenschaft.

Dabei ist die Auffassung dieser göttlichen Geistigkeit rein intellectualistisch: ihr Wesen ist lediglich das auf sich selbst gerichtete Denken. Alles Thun, alles Wollen ist auf ein von dem Thuenden, dem Wollenden verschie-

1) Die Darstellung dieses Gedankenganges, dem wesentlich der später sog. kosmologische Beweis für das Dasein Gottes entsprungen ist, findet sich hauptsächlich im 12. Buche der Metaphysik. In seinen populären Dialogen hat ihn schon Aristoteles mit Werthbestimmungen verquickt, indem er ihm die Form gab, dass der Unterschied zwischen Unvollkommnerem und Vollkommnerem, den die Erfahrungsdinge zeigen, die Realität eines Vollkommensten voraussetze: vgl. Schol. in Arist. 487a 6.

denes Object als auf seine Materie gerichtet. Der göttliche Geist als die reine Form bedarf keines Gegenstandes, er genügt sich selbst, und sein Wissen von sich selbst (θεωρία), das auch kein anderes Ziel hat als sich selbst, ist seine ewige Seligkeit. Er wirkt auf die Welt nicht durch seine Bewegung oder Thätigkeit, sondern durch ihre Sehnsucht nach ihm: die Welt und was in ihr geschieht, stammt aus der **Sehnsucht der Materie nach Gott**.

6. Die Materie (das nur Mögliche) ist das was bewegt wird, ohne selbst zu bewegen; Gott (das nur Wirkliche) ist das was nur bewegt, ohne selbst bewegt zu sein oder zu werden: zwischen beiden liegt die ganze Reihe der Dinge, welche Bewegung sowohl erleiden als auch hervorrufen, und deren Gesammtheit bezeichnet Aristoteles als Natur (φύσις: nach jetzigem Sprachgebrauch also = Welt). Sie ist somit der einheitliche Lebenszusammenhang, in welchem die Materie durch die Fülle ihrer Gestalten hindurch, von Form zu Form höher sich entwickelnd, dem ruhenden Sein der Gottheit sich nähert und es abbildend nach Möglichkeit in sich aufnimmt.

Dabei zeigt nun aber die Stufenleiter der Dinge, in deren Darstellung die aristotelische Naturphilosophie besteht, einen zwiefachen Massstab der Werthbeurtheilung, und sie entwickelt sich deshalb auch in zwei von einander verschiedenen Reihen, die nur am Schluss eine zwar den Grundbegriffen des Systems nach consequente, aber sachlich dennoch überraschende Vereinigung finden.

Im Begriffe der Gottheit begegnen sich nach Aristoteles als Hauptmerkmale diejenigen des in sich ruhenden und sich gleichbleibenden Seins (ἀΐδιον) und der Geistigkeit und Vernünftigkeit (νοῦς). Daher nehmen die einzelnen „Formen“ der Natur einen um so höheren Rang ein, je mehr sie einerseits die eine, andrerseits die andere dieser höchsten Werthbestimmungen erfüllen. In der einen Richtung steigt die Reihe der Erscheinungen von dem ungeordneten Wechsel des terrestrischen Geschehens bis zu dem immer gleichmässigen Umschwung der Gestirne auf; in der anderen Richtung werden wir von der bloss mechanischen Ortsveränderung bis zu den Thätigkeiten der Seele und ihrer werthvollsten Entwicklung, der vernünftigen Erkenntniss, geführt: und beide Reihen haben nur denselben Endpunkt insofern, als die in gleichmässigster Bewegung befindlichen Gestirne als die höchsten Intelligenzen, die vernunftvollsten Geister aufgefasst werden.

7. In ersterer Beziehung hat Aristoteles sich den altpythagoreischen Gegensatz der irdischen und der himmlischen Welt, unter Aufnahme der astronomischen Ansichten Platon's, zu eigen gemacht, und dem siegreichen Einflusse seiner Philosophie ist es zuzuschreiben, dass die reiferen Vorstellungen der späteren Pythagoreer, trotz ihrer Anerkennung durch astronomische Gelehrte der Folgezeit, im Alterthum nicht durchgedrungen sind. Wie das ganze Weltall die vollkommenste, überall gleiche Gestalt, diejenige der Kugel hat, so ist auch unter allen Bewegungen die vollkommenste die in sich zurücklaufende Kreisbewegung. Diese gebührt dem Aether, dem himmlischen Element, aus welchem die Gestirne und die durchsichtigen Kugelschalen gebildet sind, in denen sich jene mit ewig unverändertem Gleichmasse bewegen: zu äusserst und in absoluter Unveränderlichkeit, die dem göttlichen Sein am nächsten kommt, der Fixsternhimmel, darunter die Planeten, die Sonne und der Mond: deren

scheinbare Abweichung von der Kreisbewegung wurde durch eine complicirte Theorie von ineinander geschachtelten Kugelschalen erklärt, welche der in nahen Beziehungen zur Akademie stehende Astronom Eudoxos und sein Schüler Kallippos aufgestellt hatten[1]). Die Gestirne selbst aber galten dem Aristoteles als Wesen von übermenschlicher Intelligenz, als verkörperte Gottheiten; sie erschienen ihm als die reineren, der Gottheit ähnlicheren Formen, von denen ein zweckvoll vernünftiger Einfluss auf die niedere Welt des Erdenlebens ausgehe: dieser Gedanke ist die Wurzel der mittelalterlichen Astrologie geworden.

Die niederen Formen des terrestrischen Daseins sind dagegen die vier Elemente (des Empedokles), welche durch die Tendenz geradliniger Bewegung charakterisirt sind. Die geradlinige Bewegung aber involvirt sogleich den Gegensatz zweier Richtungen, der centrifugalen, welche dem Feuer, und der centripetalen, welche der Erde zukommen soll: geringer sei die erstere der Luft, die letztere dem Wasser beigegeben, und so füge sich die im Ganzen ruhende Mittelmasse, unsere Erde, derart zusammen, dass um das Erdige sich zunächst Wasser und dann Luft anlagere, während das Feuer der himmlischen Aussenwelt zustrebe. Jedes Element hat so seine „natürliche“ Bewegungsrichtung und seinen „natürlichen“ Ort im Weltall: nur durch den Zusammenstoss mit anderen (βίᾳ) wird es daraus abgelenkt und verdrängt. Eben diese wechselnden Verbindungen aber, welche die vier Elemente eingehen, machen das Unvollkommene, Begrifflose, Zufällige der irdischen Welt aus: hier ist die Neben- und Gegenwirkung der Materie stärker als in der himmlischen Region, wo die mathematische Bestimmtheit der ungestörten Kreisbewegung sich verwirklicht.

8. In den Veränderungen der irdischen Welt aber bauen sich zunächst mechanisches, chemisches und organisches Geschehen so über einander auf, dass das höhere immer die niederen als seine Bedingungen voraussetzt. Ohne Ortsveränderung (φορά oder κίνησις im engsten Sinne) ist die Eigenschaftsverwandlung (ἀλλοίωσις) und ohne beide die organische Verwandlung, die im Wachsthum und in der Rückbildung (αὔξησις — φθίσις) besteht, nicht möglich. Die höhere Form aber ist niemals nur ein Product der niederen, sondern etwas Selbständiges, wodurch jene nur in zweckmässiger Weise verwendet werden.

Hieraus entwickelt sich ein wichtiger principieller Gegensatz des Aristoteles gegen Demokrit, während er sonst diesen Vorgänger in Bezug auf naturwissenschaftliche Einzelforschung sehr hoch geachtet und viel, auch mit ausdrücklicher Erwähnung, benutzt hat. Aristoteles[2]) protestirt gegen den schliesslich ja auch von Platon angenommenen Versuch einer Zurückführung aller qualitativen auf quantitative Bestimmungen, er bestreitet die erkenntnisstheoretisch-metaphysische Gegenüberstellung von secundären und primären Qualitäten; er erkennt den ersteren keine geringere, sondern eher eine höhere Realität als den letzteren zu, und in der Reihenfolge der „Formen“ ist ihm die innere begriffliche Be-

1) Schiaparelli, Le sfere omocentriche di Eudosso, Callippo ed Aristotele (Milano 1876). Vgl. auch O. Gruppe, Die kosmischen Systeme der Griechen (Berlin 1851). Als methodischer Grundsatz für die Aufstellung dieser Fragen ist aus der älteren Akademie die als mathematisch-metaphysische Voraussetzung der speculativen Naturerklärung typische Bestimmung erhalten: die gleichmässig geordneten Bewegungen der Gestirne ausfindig zu machen, durch welche deren scheinbare Bewegungen erklärt werden (διασώζειν); Simpl. in Arist. de coelo (Karst.) 119. 2) Vgl. besonders das dritte Buch der Schrift De coelo.

stimmung offenbar werthvoller, als die äussere, mathematisch ausdrückbare[1]). Der Versuch Demokrit's, für die Welterklärung die Reduction aller qualitativen auf quantitative Unterschiede zum Princip zu erheben, hat an Aristoteles und seiner Lehre von den „Entelechien", den inneren Formen der Dinge, seinen siegreichen Gegner gefunden. Der scharfe Logiker hat eingesehen, dass es niemals möglich ist, die Qualitäten aus Quantitätsverhältnissen analytisch zu entwickeln, sondern dass die Qualität (von welchem Sinn sie auch wahrgenommen werden möge) ein Neues ist, das die gesammten Quantitätsbeziehungen nur als Veranlassung voraussetzt.

9. Ganz dasselbe gilt denn auch folgerichtig bei Aristoteles für das Verhältniss der seelischen zu den leiblichen Thätigkeiten: diese sind nur die Materie, zu der jene die Formen hinzubringen. Eine derartige Abhängigkeit der psychischen von körperlichen Functionen, wie sie nach dem Vorgang der älteren Metaphysik Demokrit und zum Theil auch noch Platon gelehrt hatten, erkennt Aristoteles nicht an. Ihm ist vielmehr die Seele die Entelechie des Leibes, d. h. die sich in den Bewegungen und Veränderungen des organischen Körpers verwirklichende Form. Die Seele ist die zweckthätige Ursache der leiblichen Gestaltung und Bewegung: selbst unkörperlich, ist sie doch nur als die den Körper bewegende und regierende Kraft wirklich.

Aber auch das Seelenleben selbst baut sich nach Aristoteles in Schichten auf, von denen jede wieder die Materie für die höhere darstellt. Die nächste Form des organischen Lebens ist die vegetative Seele (θρεπτικόν), welche die mechanischen und chemischen Veränderungen zu den zweckthätigen Functionen der Assimilation und der Fortpflanzung gestaltet. Auf diese rein physiologische Bedeutung einer Lebenskraft beschränkt sich die Seele der Pflanzen: zu ihr tritt im gesammten Thierreich[2]) die animale Seele hinzu, deren constitutive Merkmale räumliche Selbstbewegung (κινητικὸν κατὰ τόπον) und Empfindung (αἰσθητικόν) sind.

Die zweckthätige Eigenbewegung des thierischen Leibes geht aus dem Begehren (ὄρεξις) hervor, welches in der Form des Erstrebens oder des Verabscheuens aus den Gefühlen der Lust und Unlust entspringt. Diese aber setzen überall die Vorstellung ihres Gegenstandes voraus und sind zugleich mit der Vorstellung, dass dieser Gegenstand erstrebens- oder verabscheuenswürdig sei, verbunden. Die der gesammten griechischen Psychologie eigenthümliche Annahme einer durchgängigen Abhängigkeit des Begehrens vom Vorstellen ist bei Aristoteles so stark, dass er diese Verhältnisse sogar ausdrücklich nach der logischen Function des Urtheils und des Schlusses darstellte. Auch praktisch giebt es Bejahung und Verneinung[3]), giebt es die Folgerung von einem allgemeinen Zweck auf eine besondere Handlungsweise.

1) Aristoteles charakterisirt deshalb auch die Elemente nicht nur durch die verschiedene Tendenz der Bewegung, sondern auch durch ursprüngliche Qualitäten, und er entwickelt sie aus einer Kreuzung der Gegensatzpaare warm und kalt, trocken und feucht. Meteor. IV 1, 378b 11. — 2) Die Thiergeschichte des Aristoteles (vgl. J. B. Meyer, Berlin 1855) behandelt in musterhafter Weise und mit bewunderungswürdiger Sorgfalt der Einzelforschung neben der Systematik die anatomischen, physiologischen, morphologischen und biologischen Probleme. Das parallele Werk über die Pflanzen ist zwar verloren, wird aber durch dasjenige seines Freundes und Schülers Theophrast ersetzt. — 3) Eth. Nik. VI 2, 1139a 21.

Den Heerd des ganzen animalen Vorstellungslebens bildet die Empfindung. In der physiologischen Psychologie, die davon handelt[1]), hat Aristoteles in umfassender Weise alle die einzelnen Kenntnisse und Theorien benutzt, welche seine Vorgänger, namentlich Demokrit, besassen: aber er hat die gemeinsame Unzulänglichkeit aller früheren Lehren dadurch überwunden, dass er der Selbstthätigkeit der Seele in dem Zustandekommen der Wahrnehmung eine viel grössere Bedeutung einräumte. Nicht zufrieden, die alte Theorie, dass die Wahrnehmung aus einem Zusammenwirken des Objects und des Subjects bestehe, zu der seinigen zu machen, wies er auf die Einheitlichkeit des Bewusstseins (μεσότης) hin, mit der die animale Seele das in den einzelnen Wahrnehmungen der einzelnen Sinne Gegebene zu Gesammtwahrnehmungen verknüpft und dabei auch die Verhältnisse der Zahl, Lage und Bewegung erfasst. So muss über den einzelnen Sinnen noch der Gemeinsinn (κοινὸν αἰσθητήριον) angenommen werden[2]), der dann auch vermöge des Umstandes, dass in ihm die Wahrnehmungen als Vorstellungen (φαντασίαι) erhalten bleiben, der Sitz der Erinnerung, der unwillkürlichen (μνήμη) und der willkürlichen (ἀνάμνησις), zugleich aber auch der Sitz unseres Wissens von unseren eigenen Zuständen ist[3]).

10. Vegetative und animale Seele bilden aber nun im Menschen die Materie zur Verwirklichung der ihm eigenthümlichen Form: der Vernunft (νοῦς — διανοεῖσθαι). Durch deren Einwirkung wird der Trieb (ὄρεξις) zum Willen (βούλησις) und die Vorstellung zur Erkenntniss (ἐπιστήμη). Sie kommt zu allen den seelischen Thätigkeiten, welche sich aus der Wahrnehmung auch bei den Thieren entwickeln, als ein Neues und Höheres („von aussen", θύραθεν) hinzu, kann sich aber wiederum nur an und in jenen verwirklichen. Dies Verhältniss drückte Aristoteles durch die Unterscheidung der thätigen und der leidenden Vernunft aus (νοῦς ποιητικός — παθητικός): unter jener verstand er die reine Vernunftthätigkeit selbst, unter dieser dagegen das Wahrnehmungsmaterial, das aus dem leiblichen Dasein des einzelnen Menschen entstammt, für die Vernunft die Möglichkeiten und Anlässe ihrer Function gewährt und daraufhin von ihr durcharbeitet und gestaltet wird.

Danach bedeutet die „leidende" Vernunft die in der Veranlagung des einzelnen Menschen gegebene und durch die Anlässe seiner persönlichen Erfahrung bestimmte individuelle Erscheinungsweise, die „thätige" Vernunft dagegen die reine, allen Individuen gemeinsame, principielle Einheitlichkeit der Vernunft. Diese allein ist, wie ungeworden, so auch unvergänglich, während jene mit den Individuen, an denen sie zu Tage tritt, vergänglich ist. Die persönliche Unsterblichkeit ist durch diese Consequenz ebenso in Frage gestellt, wie im platonischen Timaios, wo sie auch nur noch für den „vernünftigen", d. h.

1) Es sind ausser den betreffenden Abschnitten der Schrift über die Seele auch die kleineren sich daran schliessenden Abhandlungen zu vergleichen: über Wahrnehmung, über Erinnerung, über Schlaf, über Träume etc. — **2)** In Betreff der physiologischen Localisation fand Aristoteles — und seine Schule bildete diese Lehre noch mehr aus; vgl. H. Siebeck, Zeitschrift für Völkerpsychologie 1881, p. 364 ff. — die Seelenthätigkeit an die Lebenswärme (ἔμφυτον θερμόν) gebunden, welche als beseelender Hauch (πνεῦμα) dem Blute beigemischt sei. In Folge dessen sah er als Sitz des Gemeinsinns das Herz an und verdrängte damit die bessere Einsicht, mit der Alkmaion, Diogenes von Apollonia, Demokrit und Platon die Bedeutung des Gehirns erkannt hatten. — **3)** Dieser Ansatz zu einer Lehre von der inneren Wahrnehmung findet sich Arist. de an. III 2, 425b 12.

den überall gleichen, unpersönlichen „Theil" der Seele in Anspruch genommen wurde. Es ist klar, dass es sich hier nicht mehr um empirische Psychologie handelt, sondern um solche Lehren, welche ihr, aus dem systematischen Zusammenhange der ganzen Lehre heraus, in Folge von ethischen und erkenntnisstheoretischen Postulaten aufgepfropft werden.

11. Im Begriffe der Vernunft als der der menschlichen Seele eigenthümlichen Form hat nun Aristoteles die Handhabe zu der inhaltlichen Lösung des ethischen Problems gefunden, die auch Platon noch vergebens gesucht hatte. Das Glück des Menschen (εὐδαιμονία), das auch hier als höchster Zweck alles Strebens (τέλος), betrachtet wird, ist zwar zum Theil von dem äusseren Geschick abhängig; es ist erst da vollkommen, wo auch dies seine Güter gewährt hat; aber die Ethik hat es nur mit dem zu thun, was bei uns steht (τὰ ἐφ' ἡμῖν), nur mit dem Glück, das der Mensch durch eigene Thätigkeit erwirbt (πρακτὸν ἀγαθόν). Jedes Wesen aber wird durch die Entfaltung seiner eigenen Natur und der ihm eigenthümlichen Thätigkeit glücklich, der Mensch also durch die Vernunft. Die Tugend des Menschen ist somit diejenige Beschaffenheit (ἕξις), durch welche er zur Ausübung der vernünftigen Thätigkeit befähigt wird: sie entwickelt sich aus den Anlagen seines natürlichen Wesens und hat zu ihrem Erfolge die Befriedigung, die Lust.

Wie nun in der animalischen Seele Trieb und Wahrnehmung als verschiedene Aeusserungen zu unterscheiden waren, so entwickelt sich auch die Vernunft theils als vernünftiges Handeln theils als vernünftiges Denken, als Vollkommenheit einerseits des Gemüths (ἦθος) andrerseits des Vorstellens (αἰσθάνεσθαι im weitesten Sinne). So ergeben sich als Tüchtigkeit des vernünftigen Menschen die ethischen und die dianoëtischen Tugenden.

12. Die ethischen Tugenden erwachsen aus derjenigen Erziehung des Willens, durch welche er gewöhnt wird, der rechten Einsicht (φρόνησις — ὀρθὸς λόγος) gemäss zu handeln: sie befähigen den Menschen, der praktischen Vernunft, d. h. der Einsicht in das Richtige bei seiner Entschliessung zu folgen. Mit dieser Lehre geht Aristoteles — offenbar aus Rücksicht auf die Thatsachen des sittlichen Lebens — über die Bestimmungen des Sokrates hinaus; nicht so freilich, dass er dem Willen im Allgemeinen eine psychologische Selbständigkeit gegenüber der Erkenntniss zugesprochen hätte, sondern so, dass er die Meinung aufgab, als müsse die aus der vernünftigen Einsicht stammende Willensbestimmung schon von selbst stärker sein als die aus mangelhafter Erkenntniss stammende Begierde. Da vielmehr die Erfahrung oft das Umgekehrte zeigt, so muss der Mensch durch Uebung diejenige Selbstbeherrschung (ἐγκράτεια) sich erwerben, vermöge deren er dem vernünftig Erkannten unter allen Umständen, auch gegen die stärkere Begierde folgt [1]).

Gehört so zur ethischen Tugend im Allgemeinen Anlage, Einsicht und Gewöhnung, so unterscheiden sich die einzelnen Tugenden durch die verschiedenen Lebensverhältnisse, auf welche sie sich beziehen. Ein System der Tugenden jedoch hat Aristoteles nicht gegeben, wohl aber eine umfassende und feinsinnige Behandlung der einzelnen. Das allgemeine Princip ist dabei dies, dass

1) In der Polemik gegen die sokratische Lehre, welche Aristoteles in diesem Sinne Eth. Nik. III 1—8 vorträgt, entwickeln sich die ersten Ansätze des Freiheitsproblems: vgl. unten § 16, 2.

die vernünftige Einsicht überall die rechte Mitte zwischen den unvernünftigen Extremen findet, zu denen das natürliche Triebleben führt. So ist Tapferkeit die rechte Mitte zwischen Feigheit und Verwegenheit, u. s. w. Eine besonders eingehende Darstellung hat einerseits die Freundschaft[1]), als das gemeinsame Streben nach allem Guten und Schönen, andrerseits die Gerechtigkeit als die Grundlage des politischen Zusammenlebens gefunden.

13. Denn auch Aristoteles war wie Platon überzeugt, dass die sittliche Tüchtigkeit des Menschen als des eigentlichen Ζῷον πολιτικόν ihre Vollendung nur im gemeinsamen Leben finden kann; auch für ihn giebt es schliesslich keine vollkommene Sittlichkeit ausserhalb des Staates, als dessen wesentlichen Zweck auch Aristoteles die sittliche Bildung der Bürger betrachtete. Wie sich jedoch bei dem einzelnen Menschen die Tugend aus der natürlichen Veranlagung heraus entwickeln soll, so behandelt Aristoteles auch die politischen Verhältnisse unter dem Gesichtspunkte, dass die historisch gegebenen Verhältnisse zu möglichster Erfüllung jenes höchsten Zwecks verarbeitet werden sollen.

Jede Verfassung ist recht, wenn die Regierung das sittliche Wohl der Gemeinsamkeit als oberstes Ziel im Auge hat; jede ist verfehlt, wenn das nicht der Fall ist. An der äusseren Form, welche durch die Anzahl der Regierenden bestimmt ist[2]), hängt also die Güte des Staates nicht: Herrschaft des Einzelnen kann als Königthum (βασιλεία) gut, als Despotie (τυραννίς) schlecht — Herrschaft Weniger kann als Aristokratie der Bildung und der Gesinnung gut, als Oligarchie der Geburt oder des Besitzes schlecht — Herrschaft Aller kann als gesetzmässig geordnete Republik (πολιτεία) gut, als Pöbelanarchie (δημοκρατία) schlecht sein. Mit tiefem politischen Verständniss trägt Aristoteles dabei die Erfahrungen der griechischen Geschichte zusammen und giebt von dieser Ueberschau her sogar einige geschichtsphilosophische Andeutungen über die Nothwendigkeit, mit der die einzelnen Verfassungsformen in einander übergehen und aus einander sich entwickeln.

Nach diesen Voraussetzungen ist es begreiflich, dass Aristoteles nicht daran denken konnte, in der Weise Platon's die Verfassung eines Idealstaates bis in das Einzelne hinein zu entwerfen: er begnügte sich mit einer kritischen Hervorhebung derjenigen Bestimmungen, welche in den einzelnen Verfassungen für die Erfüllung der allgemeinen Aufgabe des Staates sich als förderlich erweisen. Dabei aber schliesst er sich der platonischen Forderung einer Verstaatlichung der Erziehung an: das sittliche Gemeinwesen hat selbst für die Heranbildung der Elemente seines zukünftigen Bestandes Sorge zu tragen; und die Aufgabe der Erziehung (bei deren Behandlung das Fragment der Politik abbricht) ist es, den Menschen aus seinem rohen Naturzustande mit Hilfe der edlen Künste zu sittlicher und intellectueller Bildung heranzuführen.

14. Zur praktischen Vernunftbethätigung (λογιστικόν) im weiteren Sinne des Wortes rechnete Aristoteles neben dem „Handeln“ (πρᾶξις) auch das „Schaffen“ (ποιεῖν): doch statuirte er andrerseits zwischen dieser schöpferischen Thätigkeit, die sich in der Kunst darstellt, und dem auf die Zwecke des täg-

---

1) Im achten Buch der Nikomachischen Ethik. — 2) Ein Gesichtspunkt, den schon der unter Platon's Namen gehende Dialog Politikos hervorhob, während Platon selbst in der Republik die „schlechten“ Verfassungen aus psychologischen Analogien einer Vorherrschaft der niederen Seelentheile construirte.

lichen Lebens gerichteten Thun einen so grossen Unterschied, dass er gelegentlich die Wissenschaft von der Kunst, die poietische Philosophie, als eine dritte selbständig neben die theoretische und die praktische stellte. Von dieser poietischen Philosophie ist neben der Rhetorik nur unter dem Namen der Poetik das Bruchstück einer Lehre von der Dichtkunst erhalten, die zwar von Bestimmungen über das Wesen der Kunst im Allgemeinen ausgeht, von ihrem besonderen Gegenstande aber nur noch die Grundzüge einer Theorie der Tragödie darbietet. Hierbei treten so eigenthümliche Beziehungen dieser Wissenschaft von der Kunst zu den beiden anderen Haupttheilen der Philosophie hervor, dass in der That die Unterstellung unter eine von beiden schwierig wird.

Kunst ist nachahmende Erzeugung, und die Künste unterscheiden sich ebenso durch das was sie nachahmen, wie durch das womit sie nachahmen. Die Gegenstände der Dichtkunst sind Menschen und ihre Handlungen; ihre Mittel sind Rede, Rhythmus und Harmonie. Die Tragödie insbesondere stellt eine bedeutende Handlung in unmittelbarer Ausführung durch redende und handelnde Personen dar (Poet. 6, 1449b 24).

Aber der Zweck dieser nachahmenden Darstellung ist ein ethischer: die Affecte des Menschen, insbesondere bei der Tragödie Furcht und Mitleid, sollen derartig erregt werden, dass durch ihre Erregung und Steigerung die Reinigung der Seele (κάθαρσις) von eben diesen Affecten herbeigeführt wird.

Ueber die für die spätere Kunsttheorie so wichtig gewordene Lehre von der Katharsis und die umfangreiche Litteratur darüber vgl. A. Döring, Die Kunstlehre des Aristoteles (Jena 1876).

Die Erreichung dieses Zweckes aber vollzieht sich so, dass in der künstlerischen Darstellung das Einzelne nicht als solches, sondern seinem allgemeinen Wesen nach zur Anschauung gebracht wird. Aehnlich wie die Wissenschaft hat die Kunst das Allgemeine in seiner besonderen Verwirklichung zu ihrem Gegenstande: sie bietet eine Art von Erkenntniss und mit dieser die Lust, die der Erkenntniss beiwohnt (Poet. 9, 1451b 5).

15. Die höchste Vollkommenheit seiner Entwicklung endlich gewinnt das vernünftige Wesen des Menschen in der Erkenntniss: die dianoëtischen Tugenden sind die höchsten und diejenigen, welche die vollendete Glückseligkeit herbeiführen. Die Thätigkeit der theoretischen Vernunft (ἐπιστημονικόν) ist aber auf die unmittelbare Erfassung jener höchsten Wahrheiten, der Begriffe und Urtheile gerichtet, auf welche das inductive Suchen der wissenschaftlichen Forschung nur hinführt, ohne sie beweisen zu können, und von denen alle Ableitung ihren Anfang nehmen muss (vgl. § 12, 4).

Die Erkenntniss dieser höchsten Gegenstände, die volle Entfaltung der „thätigen Vernunft" im Menschen, bezeichnet Aristoteles abermals als ein „Schauen" (θεωρία); und mit diesem Schauen der Wahrheit gewinnt eben deshalb der Mensch Antheil an jenem reinen Denken, worin das Wesen der Gottheit besteht, und damit auch an der ewigen Seligkeit des göttlichen Selbstbewusstseins. Denn dies „Schauen", das nur um seiner selbst willen da ist, ohne alle Zwecke des Wollens und Thuns, diese wunschlose Versenkung in die ewige Wahrheit, ist das Seligste und Beste von Allem.

II. Theil.

Die hellenistisch-römische Philosophie.

Hinsichtlich der allgemeinen Litteratur gelten für diesen Theil dieselben Werke, welche am Eingang des ersten Theils aufgeführt worden sind.

Aristoteles war der Lehrer Alexander des Grossen: mit ihrer Zeit trat die griechische Cultur aus ihrer nationalen Geschlossenheit heraus und in die grosse Gesammtbewegung ein, mit welcher die das Mittelmeer umwohnenden Völker des Alterthums durch Austausch und Ausgleich ihrer Vorstellungen zu einem gemeinsamen Geistesleben zusammenschmolzen. In den hellenistischen Staaten begann dieser Process durch die Vereinigung griechischer und orientalischer Gedankenmassen; im römischen Weltreich hat er seine äussere, im Christenthum seine innere Vollendung gefunden: Hellenismus, Romanismus, Christianismus sind die Etappen, in denen sich aus dem Alterthum heraus die Weltcultur der Zukunft entwickelt hat.

Das intellectuell bestimmende Element in dieser Vereinigung ist die griechische Wissenschaft gewesen, und darin besteht ihre welthistorische Bedeutung. Sie wurde, wie die griechische Kunst, das gemeinsame Culturgut des Alterthums, an sie gliederten sich die höchsten inneren Bewegungen der Völker Schritt für Schritt an, und sie wurde die gestaltende Kraft für Alles, was als Sehnsucht und Trieb in der Seele der Völker lebte. Mit dem Untergang ihrer politischen Selbständigkeit, mit dem Aufgehen in die Weltreiche hat die griechische Nation diese Erfüllung ihrer Culturaufgabe erkauft: durch ihre Zerstreuung über die Welt sind die Griechen die Lehrer der Welt geworden.

Bei diesem Eintritt aber in neue und grössere Verhältnisse hat die griechische Wissenschaft eine Spaltung der verschiedenen Elemente erfahren, welche in ihr vereinigt waren. Mit dem rein theoretischen Interesse, aus dem sie hervorgegangen war und das noch in der Persönlichkeit und der Lehre des Aristoteles einen so klaren Ausdruck gefunden hatte, war in ihr immer mehr das praktische Interesse verwachsen, welches in der Wissenschaft die Ueberzeugung suchte, die das Leben bestimmen sollte. In Platon's Philosophie noch war beides unabtrennbar mit einander verschmolzen. Aber diese beiden Tendenzen der Wissenschaft gingen nun aus einander.

Das wissenschaftliche Denken, das in der aristotelischen Logik seine Selbsterkenntniss gefunden hatte, war zum Bewusstsein der Grundbegriffe gelangt, mit denen es die Fülle der Erscheinungen verarbeiten konnte. Die gegensätzlichen Hauptformen der Welterklärung waren in den grossen Systemen ent-

wickelt worden, und damit war für die wissenschaftliche Behandlung des Einzelnen ein fester Rahmen geschaffen. Je erfolgreicher die griechische Wissenschaft bei der anfangs noch so geringen Ausdehnung des besonderen Wissens in der Entwicklung der Principien gewesen war, um so mehr trat nun eine Erlahmung zugleich des metaphysischen Interesses und der metaphysischen Kraft ein.

Demzufolge wandte sich die theoretische Tendenz der Wissenschaft dem Einzelnen zu, und der wissenschaftliche Grundcharakter der hellenistisch-römischen Zeit ist die Gelehrsamkeit und die Ausbildung der Specialwissenschaften. Der einzelne Mann der Wissenschaft gewann durch seinen Eintritt in eine der grossen Schulen einen festen Rückhalt der Gesammtansicht und ein bestimmendes Princip für die Behandlung der besonderen Fragen und Gegenstände, die ihn interessirten. Und die Gleichgiltigkeit gegen die allgemeineren metaphysischen Theorien wurde um so grösser, je mehr sich herausstellte, dass eine fruchtbare Forschung auf den einzelnen Gebieten, Erweiterung des thatsächlichen Wissens und Verständniss der besonderen Zusammenhänge, von dem Streit der metaphysischen Systeme unabhängig gemacht werden könne. Die Scheidung der Probleme, welche vorbildlich in der aristotelischen Lehre und Schule sich vollzogen hatte, führte nothwendig zur Specialisirung, und das rein theoretische Interesse des Wissens um seiner selbst willen entfaltete sich während der hellenistisch-römischen Zeit wesentlich in den Einzelwissenschaften. Die grossen Gelehrten des späteren Alterthums standen zwar in loserem Verhältniss zu der einen oder der anderen Schule, zeigten sich aber in der Metaphysik immer indifferent. So kommt es, dass in dieser Zeit der Ertrag an theoretischen Principien der Philosophie äusserst gering gewesen ist, während die mathematische, die naturwissenschaftliche, die grammatische, die philologische, die litteraturhistorische, die geschichtliche Forschung reiche und umfängliche Erfolge zu verzeichnen hatten. Mit der grössten Menge derjenigen Namen, welche als „Philosophen“, sei es als Schulhäupter, sei es nur als Mitglieder der Schulen, aufgezählt und in der schematischen Behandlung der „Geschichte der Philosophie“ fortgeführt werden, verbinden sich nur litterargeschichtliche Notizen, dass sie dieses oder jenes Fach besonders bearbeitet haben, oder die für die Philosophie schliesslich ganz gleichgiltige persönliche Nachricht, dass sie sich dieser oder jener unter den früheren Lehren angeschlossen haben, höchst selten aber eigene und neue Begriffsbildungen. In theoretischer Hinsicht hat diese Zeit die alten Probleme der Griechen hin und her gewendet und sich in den begrifflichen Geleisen bewegt, welche sie festgelegt vorfand.

Um so mächtiger aber entfaltete sich während dieser Jahrhunderte der Aneignung und Verarbeitung die praktische Bedeutung der Philosophie. Das Bedürfniss nach einer wissenschaftlichen Lehre von den Zwecken des Menschenlebens, nach einer Weisheit, welche das Glück des Individuums gewährleiste, konnte nur gesteigert werden, als der ideale Zusammenhang des griechischen Lebens zerfiel, die Volksreligion immer mehr zu einer äusserlichen Tradition herabsank, das zerbröckelnde, seiner Selbständigkeit beraubte Staatsleben keine begeisterte Hingabe mehr erweckte und das Individuum sich innerlich auf sich selbst angewiesen fühlte. So wurde die Lebensweisheit zum Grundproblem der nachgriechischen Philosophie, und die Verengerung der

philosophischen Problemstellung, welche Sokrates und nach ihm die kynische und kyrenaische Sophistik begonnen hatten, ist der allgemeine Charakter der Folgezeit geworden.

Das schliesst nicht aus, dass auch in ihr sich theoretische Lehren und deren scharf verfochtene Gegensätze breit machen: aber einerseits finden sie kein ursprüngliches Interesse mehr um ihrer selbst willen, sondern nur Anwendung auf den Zweck der Lebensweisheit; andrerseits fehlt es ihnen an Originalität, sie sind durchweg Verschiebungen der älteren Lehren, bedingt durch den praktischen Grundgedanken. Selbst so umfassende Systeme, wie das stoische und das neuplatonische, arbeiten durchaus nur mit den Begriffen der griechischen Philosophie, um eine theoretische Grundlage für ihr praktisches Ideal zu gewinnen. Der Schlüssel auch zu ihren theoretischen Lehren liegt stets in der praktischen Grundüberzeugung, und insofern sind sie sämmtlich charakteristische Typen der Problemvermischung.

Mit diesem Vorwalten der praktischen Bedeutung hängt es nun aber auch zusammen, dass die Abhängigkeit der Philosophie von der allgemeinen Culturbewegung, die mit den Sophisten schon in die stillen Kreise des interesselosen Forschens eingebrochen war, in der hellenistisch-römischen Zeit zur dauernden Erscheinung geworden ist: und diese zeigt sich am entscheidendsten in der wechselnden Stellung dieser Philosophie zur Religion.

Die Entwicklung, welche die griechische Wissenschaft genommen hatte, und der immer schärfer ausgesprochene Gegensatz, in den sie zur Volksreligion gekommen war, brachte es mit sich, dass die Hauptaufgabe der Lebensweisheit, welche die nacharistotelische Wissenschaft suchte, ein Ersatz des religiösen Glaubens war. Die gebildete Welt, welche den Halt der Religion verloren hatte und auch denjenigen des Staates aufgeben musste, suchte ihn in der Philosophie. Daher war der Gesichtspunkt der hellenistisch-römischen Lebensweisheit zunächst derjenige individueller Sittlichkeit, und die Philosophie, welche sich damit beschäftigt, hat somit ein durchweg ethisches Gepräge. Am schärfsten ist der Gegensatz dieser Individualethik gegen die Religion bei den Epikureern hervorgetreten: aber auch bei den anderen Schulen haben die Lehren von der Gottheit ein rein ethisches und vielleicht noch theoretisches, aber kein specifisch religiöses Interesse.

Diese wesentlich ethische Entwicklung der Philosophie hat sich noch in Griechenland, zumeist sogar in Athen vollzogen, welches bei aller Ausbreitung der griechischen Bildung nach Ost und West doch noch Jahrhunderte lang das Centrum des wissenschaftlichen Lebens bildete. Bald aber erwuchsen, zunächst namentlich für die gelehrte Einzelforschung, in den grossen Bibliotheken und Museen neue Mittelpunkte, in Rhodos, in Pergamon, in Alexandria, in Tarsos, in Rom, später in Antiochia und Byzanz. Von diesen ist namentlich Alexandria wichtig geworden, wo nicht nur die verarbeitende Gelehrsamkeit eine so typische Ausbildung erfuhr, dass dies ganze Zeitalter danach litterarhistorisch benannt zu werden pflegt, sondern wo auch die philosophische Richtung jener Tage ihre entscheidende Veränderung erfuhr.

Denn mit der Zeit konnte die Philosophie nicht gleichgiltig an dem tiefen Gefühl der Unbefriedigung vorübergehen, welches die antike Welt mitten in allem Glanz des Römerreiches ergriffen hatte. Dies ungeheure Reich bot

den Völkern, die es in eine mächtige Einheit zusammengeschweisst hatte, keinen Ersatz für den Verlust ihrer nationalen Selbständigkeit; es gewährte ihnen weder inneren Werth noch äusseres Glück. Der Trank des Erdenlebens war den alten Völkern schal geworden, und sie lechzten nach Religion. Darum tasteten sie nach all' den verschiedenen Culten und Religionsübungen herum, welche die einzelnen Völker mitgebracht hatten, und die Religionen des Orients mischten sich mit denen des Occidents.

In diese Bewegung wurde die Philosophie um so mehr hineingezogen, je klarer es schliesslich ward, dass sie auch den Gebildeten durch die Aufstellung ihres ethischen Lebensideals nicht befriedigen, ihm das versprochene Glück nicht gewähren konnte. So strömte denn — zuerst in Alexandrien — die ganze Fluth der durcheinander wogenden religiösen Vorstellungsmassen in die Philosophie ein, und diese suchte nun auf wissenschaftlichem Grunde nicht nur eine sittliche Ueberzeugung, sondern eine Religion aufzubauen. Sie verwendete die Begriffe der griechischen Wissenschaft, um die religiösen Vorstellungen zu klären und zu ordnen, um dem Drange des religiösen Gefühls eine ihm genügende Weltvorstellung zu gewähren, und so schuf sie in engerem oder loserem Anschluss an die mit einander ringenden Religionen die Systeme der religiösen Metaphysik.

Hiernach sind in der hellenistisch-römischen Philosophie zwei Perioden zu unterscheiden: die ethische und die religiöse. Als die Zeit, in welcher die eine allmählich in die andere übergeht, ist das erste Jahrhundert vor Chr. G. zu bezeichnen.

1. Kapitel. Die ethische Periode.

Dem Zuge der Zeit, welcher die Wissenschaft theils in ethische Philosophie theils in gelehrte Forschung verzweigte, folgten schon die Schulen der beiden grossen Meister der attischen Philosophie: die akademische und die peripatetische. Wenn in der ersten, mit Aristoteles gleichaltrigen Generation der Akademie eine pythagoreisirende Metaphysik vorgewaltet hatte, so machte (vgl. S. 80) diese schon in der nächsten Zeit populärem Moralisiren Platz. Im Lyceum hielt zwar Theophrastos und nach ihm Straton an der Ausbildung und Umbildung der aristotelischen Metaphysik fest; aber wie Theophrast selbst, so wendeten sich seine Genossen, ein Dikaiarchos, Aristoxenos und Andere litterargeschichtlichen und naturwissenschaftlichen Studien zu. Später haben gerade die Peripatetiker an der alexandrinischen Gelehrsamkeit einen grossen Antheil gehabt, und insbesondere hat die Geschichte der Philosophie an ihnen die fleissigsten Bearbeiter gefunden. In der Philosophie selbst aber spielten sie nur die conservative Rolle, ihr Schulsystem gegen den Anlauf der übrigen, namentlich auf dem ethischen Gebiete, zu vertheidigen, und die Neuausgabe der aristotelischen Werke durch Andronikos gab nur erneuten Anlass zu einem eifrigen Reproduciren der Lehre: Paraphrasen, Commentare, Excerpte, Interpretationen bildeten die wesentliche Beschäftigung der späteren Peripatetiker.

Die Wirkung der Akademie und des Lyceums wurde aber in Athen zunächst durch die beiden neuen Schulen beeinträchtigt, welche gegen Ende des

4. Jahrhunderts gegründet wurden und ihren grossen Erfolg dem Umstande verdankten, dass sie die Richtung der Zeit auf praktische Lebensweisheit mit der Deutlichkeit und Eindringlichkeit der Einseitigkeit zum Ausdruck brachten: die stoische und die epikureische.

Die erstere wurde von Zenon von Kition (auf Cypern) in der Στοὰ ποικίλῃ errichtet, und hatte bei ihm wie bei seinem Nachfolger Kleanthes noch mehr Aehnlichkeit mit dem Kynismus: erst dem dritten Schulhaupt, Chrysippos, gelang es, die Schule in wissenschaftliche Bahnen zu lenken. Epikuros dagegen gründete eine Lebensgemeinschaft, welche das hedonische Princip in verfeinerter und vergeistigter Form zu ihrem Mittelpunkte machte, aber nur ein geringeres Mass von wissenschaftlicher Schaffensfähigkeit entwickelte. Während ihr gesellig ethisches Princip, wie es einmal festgestellt war, und die damit zusammenhangende Weltanschauung durch das ganze Alterthum hindurch und besonders auch in der römischen Welt fortgesetzt zahlreiche Anhänger gewannen, blieb die Schule wissenschaftlich, und zwar in den Specialwissenschaften ebenso wie in der Philosophie entschieden unfruchtbarer, als die übrigen: eine interessante Darstellung hat ihre Lehre durch den römischen Dichter Lucretius gefunden.

Diese vier Schulen haben Jahrhunderte lang in Athen neben einander bestanden und sind noch in der Kaiserzeit, als dort eine Art von Universität geschaffen wurde, in verschiedenen Lehrstühlen aufrechterhalten worden; doch lässt sich eine Reihenfolge der Schulhäupter nur in der Akademie, und auch da nur mit grossen Lücken, verfolgen, während die Tradition hinsichtlich der Stoa und der Epikureer schon mit dem 1. Jahrhundert v. Chr. und auch hinsichtlich des Lyceums bald darauf abreisst.

Zunächst aber haben diese vier Schulen im 3. und 2. Jahrhundert v. Chr. sich gegenseitig auf das Lebhafteste bekämpft, und es waren hauptsächlich die ethischen und nur die mit diesen zusammenhangenden metaphysischen, physischen und logischen Fragen, in denen sie einander den Rang abzulaufen suchten[1]).

Neben den dogmatischen Lehren ging während der ganzen Zeit eine andere Richtung einher, welche ebenso wie die stoische und die epikureische Philosophie aus der Sophistik stammte: der Skepticismus. Er nahm zwar nicht die Gestalt einer eigenen Schulgenossenschaft an, fand aber gleichfalls eine systematische Zusammenfassung und eine ethische Zuspitzung. Eine solche zeitgemässe Concentration der negativen Ergebnisse der Sophistik vollzog Pyrrhon, dessen Lehren von Timon dargestellt wurden. Dieser sophistische Skepticismus hatte den Triumph, eine Zeit lang von dem Haine Platon's Besitz zu ergreifen: die mittlere Akademie machte ihn, wenn nicht völlig zu ihrer Lehre, so doch zu ihrem Kampfmittel in der Bestreitung des Stoicismus und der Begründung ihrer eigenen Moral. Aus dieser Phase der Entwicklung der Akademie treten, durch etwa ein Jahrhundert getrennt, die Schulhäupter Arkesilaos und Karneades hervor. In der Folgezeit, als die Akademie den Skepticismus wieder abstiess, fand er hauptsächlich bei den

1) Anschauliche Bilder dieser Schulstreitigkeiten giebt mit geschickter Benutzung der Originalquellen Cicero in seinen philosophischen Dialogen.

empiristischen Aerzten Anklang, von denen schon zu Ende dieser Periode Ainesidemos und Agrippa zu nennen sind. Eine vollständige Zusammenstellung der skeptischen Lehren aus viel späterer Zeit ist in den Werken des Sextus Empiricus erhalten.

Die tiefere Bedeutung jedoch dieses Skepticismus war die, dass er die Grundstimmung zum Ausdruck brachte, welche die gesammte antike Civilisation ebenso wie dereinst die griechische, ihrem eigenen ideellen Inhalt gegenüber ergriffen hatte: und derselbe Mangel an dem Muth entschlossener Ueberzeugung fand nur eine andere Form an dem Eklekticismus, der sich seit der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts zu entwickeln begann. Mit der Ausbreitung der Schulen in die grossen Lebensverhältnisse des Römerreiches schwand der Schulgeist, erlahmte die Polemik und stellte sich vielmehr das Bedürfniss der Ausgleichung und Verschmelzung ein. Insbesondere bildete die teleologische Weltanschauung die Grundlage, auf der sich Platonismus, Aristotelismus und Stoicismus in gemeinsamer Gegnerschaft gegen den Epikureismus verständigen konnten.

Die Neigung zu solcher Verschmelzung, dem Synkretismus, ist zuerst in der stoischen Schule erwacht und hat in Panaitios und Poseidonios ihre wirkungsvollsten Vertreter gefunden: sie gestalteten die Lehre der Stoa durch Aufnahme platonischer und aristotelischer Momente allseitiger aus. Dabei kam ihnen die jüngere Akademie entgegen, die, nachdem Philon von Larissa der skeptischen Episode in der Schulentwicklung ein Ende bereitet hatte, durch Antiochos den Versuch machte, die vielgespaltene Philosophie auf diejenigen Lehren zu vereinigen, in denen Platon und Aristoteles zusammenkommen.

Unbedeutender, weil principloser, aber darum historisch nicht weniger bedeutsam war diejenige Art des Eklekticismus, welche die Römer in der Aufnahme der griechischen Philosophie bethätigten, — die Zusammenstückelung nämlich, mit der sie unter wesentlich praktischen Gesichtspunkten aus den verschiedenen Schulsystemen die ihnen einleuchtenden Lehren an einander reihten: so geschah es bei Cicero, Varro und zum Theil in der Schule der Sextier.

Aus der peripatetischen Schule (dem Lyceum) ist zunächst ihr Mitbegründer, der wenig jüngere Freund des Aristoteles, Theophrastos von (Erebos auf) Lesbos (etwa 370—287) zu erwähnen, der durch Lehre und Schriften der Schule grosses Ansehen gewann, ein eindrucksvoller und einflussreicher Typus des Kathedergelehrten. Von seinen Werken sind die botanischen, dazu ein Bruchstück der Metaphysik, Auszüge aus seinen „Charakteren", aus der Schrift über die Wahrnehmung, aus seiner Geschichte der Physik und sonst Einzelnes erhalten (herausgegeben von F. Wimmer, Breslau 1842—62).

Neben ihm erscheinen Eudemos von Rhodos, Aristoxenos von Tarent, der historisch und theoretisch über Musik arbeitete (Elemente der Musik, deutsch von R. Westphal, Leipzig 1883), Dikaiarchos von Messene, ein gelehrter Polyhistor, der eine Culturgeschichte Griechenlands (βίος Ἑλλάδος) schrieb, sodann Straton von Lampsakos, der 287—269 Schulhaupt war und den Beinamen des „Physikers" führt.

Unter den peripatetischen Doxographen sind Hermippos, Sotion, Satyros, Herakleides Lembos (aus dem 2. Jahrhundert v. Chr.), unter den späteren Commentatoren ist Alexander von Aphrodisias (um 200 n. Chr. in Athen) zu nennen.

Die mittlere Akademie beginnt mit Arkesilaos (Arkesilas) aus Pitane in Aeolien (etwa 315—241), dessen Lehren sein Schüler Lakydes verzeichnete, und endigt mit Karneades (155 in Rom) und dessen Nachfolger Kleitomachos (gest. 110). Von ihren Schriften ist nichts erhalten, Quellen sind neben Diogenes von Laerte hauptsächlich Cicero und Sextus Empiricus.

Ebenso indirect und zudem nur ganz im Allgemeinen sind wir über die jüngere Akademie unterrichtet. Philon von Larissa war noch 87 in Rom; seinen Nachfolger Antiochos von Askalon hörte Cicero 78 in Athen. Zu den Vertretern des eklektischen

Platonismus in dieser ersten, wesentlich ethischen Gestalt gehört u. A. Areios Didymos, der stark zum Stoicismus neigte (zur Zeit des Augustus), und Thrasyllos (unter Tiberius), der sachlich geordnete Ausgaben der Schriften von Demokrit und von Platon veranstaltete. Auch in der Akademie hat sich eine ausgebreitete paraphrastische und commentatorische Litteratur über Platon's Werke entwickelt.

In der Geschichte der Stoa ist eine ältere (vorwiegend ethische), eine mittlere (eklektische) und eine jüngere (religiöse) Periode zu unterscheiden. Bei den Persönlichkeiten dieser Schule fällt die Häufigkeit ihrer Abstammung aus den hellenistischen Mischvölkern des Orients auf. So ist schon der Gründer Zenon (etwa 340 -265) aus seiner kyprischen Heimath als Kaufmann nach Athen gekommen und soll dort, durch die Philosophie gefesselt, die Lehren der verschiedenen Schulen in sich aufgenommen haben, um dann im Jahre 308 die eigene zu stiften. Sein Hauptschüler war Kleanthes aus Assos (in Troas), von dem ein monotheistischer Hymnus auf Zeus erhalten ist, Stob. Eclog. I 30 (Wachsmuth p. 25). Das wissenschaftliche Haupt der Schule war Chrysippos (280—209) aus (Soloi oder Tarsos in) Kilikien; er soll ausserordentlich viel geschrieben haben, doch sind ausser den Titeln nur ganz geringe Fragmente seiner Werke erhalten. Vgl. G. Bagnet (Loewen 1822). Unter den litterarhistorischen Gelehrten der stoischen Schule sind Ariston von Chios, Diogenes der Babylonier (155 in Rom) und Apollodoros zu nennen; auch Aristarchos und Eratosthenes standen der Schule nahe.

Die synkretistische Entwicklung der Stoa hat Panaitios (180—110), der stark von der akademischen Skepsis beeinflusst war und nahe Beziehungen zu den römischen Staatsmännern unterhielt, begonnen und Poseidonios, aus dem syrischen Apamea (etwa 135—50), vollendet. Der Letztere war einer der grössten Polyhistoren des Alterthums, namentlich auf geographisch-geschichtlichem Gebiete; er lehrte in Rhodos und wurde viel von den jungen Römern, auch von Cicero, gehört.

Ueber die Stoiker der Kaiserzeit vgl. das folgende Kapitel. — Quellen für die stoische Lehre sind Cicero und Diogenes Laertius, Bch. VII, zum Theil auch die erhaltenen Schriften der Stoiker aus der Kaiserzeit und die Funde von Herculanum.

D. Tiedemann, System der stoischen Philosophie (3 Bde., Leipzig 1776). — P. Weygoldt, Die Philosophie der Stoa (Leipzig 1883). — P. Ogereau, Essai sur le système philosophique des Stoiciens (Paris 1885). — L. Stein, Die Psychologie der Stoa (2 Bde., Berlin 1886—88). — A. Schmekel, Die mittlere Stoa (Berlin 1892).

Epikuros (341—270), in Samos als Sohn eines athenischen Schulmeisters geboren, hatte schon in Mitylene und Lampsakos Lehrversuche gemacht, ehe er 306 in Athen die Genossenschaft gründete, die nach seinen „Gärten“ (κῆποι, horti, wie auch die anderen Schulen nach ihren Versammlungsorten) benannt worden ist. Er war ein ob seiner geselligen Vorzüge viel geliebter Lehrer, eine feine und geschmackvolle Persönlichkeit, das Ideal attischer Urbanität; die Schönheit zum Princip der Lebensführung zu erheben und für sie das persönliche Dasein sicher zu stellen, ist der Springpunkt seines Wesens und seiner Lehre. Von seinen zahlreichen leicht hingeworfenen Schriften sind die Kernsprüche (κύριαι δόξαι), drei Lehrbriefe, Stücke aus seiner Schrift περὶ φύσεως (in den herculanensischen Funden) und sonst nur verstreute Fragmente erhalten; gesammelt und systematisch geordnet bei H. Usener, Epicurea (Leipzig 1887).

Unter der grossen Masse seiner Anhänger hebt das Alterthum seinen nächsten Freund Metrodoros von Lampsakos, ferner Zenon von Sidon (um 150) und Phaedrus (um 100 v. Chr.) hervor; eine etwas deutlichere Gestalt ist für uns Philodemos aus (Gadara in) Koilesyrien dadurch geworden, dass ein Theil seiner Schriften in Herculanum aufgefunden worden ist (Herculanensium voluminum quae supersunt, erste Serie Neapel 1793ff., zweite 1861ff.); die werthvollste περὶ σημείων καὶ σημειώσεων (vgl. Fr. Bahusch, Lyck 1879; H. v. Arnim, Philodemea, Halle 1888).

Das Lehrgedicht des Tit. Lucretius Carus (98—54) De natura rerum (6 Bchr.) ist von Lachmann (Berlin 1850 und Jac. Bernays (Leipzig 1852) herausgegeben worden. Vgl. R. Heinze, Commentar zum 3. Buch (Leipzig 1897).

Weitere Quellen sind Cicero und Diogenes Laertius im 10. Buche.

Vgl. M. Guyau, La morale d'Epicure (Paris 1878). — P. v. Gizycki, Ueber das Leben und die Moralphilosophie des Epikur (Berlin 1879). — W. Wallace, Epicureanism. (London 1880).

Der Skepticismus tritt der Sache gemäss nicht als geschlossener Schulverband auf[1]), sondern in loserer Form. Es bleibt zweifelhaft, ob der Systematisator der Skepsis, Pyrrhon

---

1) Daher sind auch alle Berechnungen nach Diadochien von Schulhäuptern, welche zur Feststellung der Chronologie der späteren Skeptiker versucht werden, illusorisch.

von Elis (etwa 365—275) mit der sokratisch-sophistischen Schule seiner Vaterstadt im näheren Zusammenhange gestanden hat: ein gewisser Bryson, der als Sohn Stilpon's gilt, wird als Zwischenglied angesehen. Er hat mit einem Demokriteer Namens Anaxarchos den Zug Alexander's nach Asien mitgemacht. Von Pyrrhon's Standpunkte aus hat der Sillograph Timon von Phlius (320—230, zuletzt in Athen) die Philosophen verspottet. Fragmente bei C. Wachsmuth, De Timone Phliasio (Leipzig 1859). Vgl. Ch. Waddington, Pyrrhon (Paris 1877).

Die äusseren Verhältnisse des späteren Skepticismus sind sehr dunkel und unsicher: Ainesidemos aus Knossos hat in Alexandrien gelehrt und eine Schrift Πυῤῥώνειοι λόγοι verfasst, von der nichts übrig ist. Sein Leben fällt wahrscheinlich in das 1. Jahrhundert v. Chr. Geburt; doch ist es auch fast zwei Jahrhunderte später gesetzt worden. Von Agrippa ist gar nichts Näheres festzustellen. Der litterarische Vertreter des Skepticismus ist der Arzt Sextus Empiricus, welcher um 200 n. Chr. lebte, und von dessen Schriften die Pyrrhonischen Skizzen (Πυῤῥώνειοι ὑποτυπώσεις) und die unter dem Namen „Adversus mathematicos" zusammengefassten Untersuchungen erhalten sind, von denen Buch 7—11 die Darstellung der skeptischen Lehre mit vielen werthvollen historischen Notizen geben (Ausgabe von J. Bekker, Berlin 1842). Vgl. E. Pappenheim (Berlin 1874 f.; Leipzig 1877 u. 81).

Vgl. K. Stäudlin, Geschichte und Geist des Skepticismus (Leipzig 1794—95). — N. Maccoll, The greek sceptics (London 1869). — L. Haas, De philosophorum scepticorum successionibus (Würzburg 1875). — V. Brochard, Les sceptiques grecs (Paris 1887).

Bei den Römern stiess die Aufnahme der Philosophie Anfangs auf heftigen Widerstand; aber schon im Anfange des 1. Jahrhunderts v. Chr. war es allgemein üblich, dass der vornehme junge Römer in Athen oder Rhodos studirte und den Vortrag der Schulhäupter zu demselben Zwecke hörte, wie einst der Athener die Sophisten. Aus der Absicht, für die allgemeine wissenschaftliche Bildung bei seinen Landsleuten Neigung und Verständniss zu erwecken, ist die schriftstellerische Thätigkeit des Marc. Tullius Cicero (106—43) zu beurtheilen und hochzuschätzen: Geschick der Zusammenstellung und Anmuth der Form entschädigen für den Mangel eigener Kraft des Philosophirens, der sich in principloser Auswahl der Lehren erweist: am nächsten steht Cicero dem akademischen Probabilismus (vgl. unten § 17, 7). Die Hauptschriften sind De finibus, De officiis, Tusculanae disputationes, Academica, De natura deorum, De fato, De divinatione. Vgl. Herbart, Ueber die Philosophie des Cicero; in Ges. W. XII, 167 ff.

Gelehrter war sein Freund M. Terentius Varro (116—27), der bekannte Polyhistor und Vielschreiber, von dessen Arbeiten zur Geschichte der Philosophie aber nur gelegentliche Notizen erhalten sind.

Als Sextier werden die beiden Quintus Sextus, Vater und Sohn, und Sotion von Alexandria genannt: der Letztere scheint das Zwischenglied zu sein, durch welches die stoische Moral mit dem alexandrinischen Pythagoreismus versetzt und zu der religiösen Wendung geführt wurde, die sie in der Kaiserzeit charakterisirt. Einige ihrer (in syrischer Uebersetzung aufgefundenen) Sentenzen hat Gildemeister (Bonn 1873) herausgegeben.

Zu den ganzen litterarischen Verhältnissen dieser Zeit ist zu vergleichen R. Hirzel, Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften (3 Bde., Leipzig 1877—83).

Als Vertreter eines populären moralischen Eklekticismus sind die dem Kynismus mehr oder minder nahestehenden Sittenprediger zu nennen, welche mit derber und herber Kritik die socialen und moralischen Zustände der hellenistischen und später der römischen Welt geisselten: unter ihnen Teles (vgl. v. Wilamowitz-Mollendorf, Philologische Untersuchungen IV 292 ff.; Fragmente, herausgegeben von O. Hense, Freiburg 1889), sodann Bion von Borysthenes (vgl. R. Heinze, De Horatio Bionis imitatore, Bonn 1889); aus späterer Zeit Demetrius, Oenomaos und Demonax. Vgl. J. Bernays, Lukian und die Kyniker (Berlin 1879). In diesem Zusammenhange ist schliesslich auch Dio Chrysostomos zu nennen. Vgl. H. v. Arnim (Berlin 1898).

§ 14. Das Ideal des Weisen.

Der ethische Grundzug, den die Philosophie nach Aristoteles annahm, ist noch enger dadurch charakterisirt, dass es durchweg die Individualethik ist, welche den Mittelpunkt der Untersuchungen dieser Epigonenzeit bildet. Die Erhebung zu den Idealen sittlicher Gemeinschaft, in welche die Moral bei Platon und Aristoteles endete, war eine ihrer Zeit fremd gewordene Verherrlichung desjenigen, wodurch Griechenland gross geworden war, des lebendigen Staatsgedankens. Dieser hatte die Macht über die Gemüther verloren, und

auch in den Schulen beider Philosophen fand er so wenig Anklang, dass Akademiker wie Peripatetiker ebenfalls die Frage nach der individuellen Glückseligkeit und Tugendhaftigkeit in den Vordergrund rückten. Was aus der Schrift des Akademikers Krantor „über den Kummer“ [1]) oder aus Theophrast's Werken unter dem Titel „ethische Charaktere“ erhalten ist, steht ganz auf dem Boden einer Philosophie, welche die rechte Abschätzung der Lebensgüter für ihre wesentliche Aufgabe erachtet.

Endlose Discussionen über diese Fragen haben den Schulstreit der nächsten Jahrhunderte ausgefüllt, und dabei sahen sich die Nachfolger der beiden grossen Denker der attischen Philosophie in gemeinsamem Gegensatze gegen die neuen Schulen: beide hatten die Realisirung der Idee des Guten durch den ganzen Umfang der empirischen Wirklichkeit verfolgt und bei all' dem Idealismus, mit dem namentlich Platon über die Sinnenwelt hinausstrebte, doch den relativen Werth ihrer Güter nicht verkannt. So hoch sie die Tugend im Werthe stellten, so verschlossen sie sich doch der Einsicht nicht, dass zur vollkommenen Glückseligkeit des Menschen [2]) noch die Gunst des äusseren Geschicks, Gesundheit, Wohlhabenheit u. s. w. erforderlich seien, und sie verneinten namentlich die kynisch-stoische Lehre, wonach die Tugend nicht nur das höchste (das gaben sie zu), sondern auch das einzige Gut sein sollte.

Jedenfalls aber arbeiteten auch sie daran, die rechte Lebensführung festzustellen, die den Menschen glücklich zu machen verspricht, und während einzelne Mitglieder der Schulen ihren speciellen Forschungen nachgingen, war die öffentliche Thätigkeit, namentlich der Schulhäupter in ihrer Bekämpfung der Gegner, darauf gerichtet, das Bild des normalen Menschen zu zeichnen. Das war es, was die Zeit von der Philosophie wollte: zeigt uns, wie der Mensch beschaffen sein muss, der, was auch das Weltgeschick bringe, seiner Glückseligkeit sicher ist! Dass dieser Normalmensch der Tüchtige, der Tugendhafte genannt werden muss, und dass er seine Tugend nur der Einsicht, dem Wissen verdanken kann, dass er also der „Weise“ sein muss, das ist die aus der sokratischen Lehre stammende Voraussetzung, die während dieser ganzen Zeit von allen Parteien als selbstverständlich anerkannt wird: und deshalb bemühen sich alle, das Ideal des Weisen, d. h. des Menschen zu schildern, den seine Einsicht tugendhaft und damit glücklich macht.

1. Das hervorstechendste Merkmal in der Begriffsbestimmung des „Weisen“ ist darum für diese Zeit die Unerschütterlichkeit (Ataraxie, ἀταραξία). Stoiker, Epikureer und Skeptiker werden nicht müde, diese Unabhängigkeit vom Weltlauf als den Vorzug des Weisen zu preisen: er ist frei, ein König, ein Gott; was ihm auch geschieht, das kann sein Wissen, seine Tugend, seine Glückseligkeit nicht angreifen; seine Weisheit beruht in ihm selbst, und die Welt kümmert ihn nicht. Diese Zeichnung des Ideals charakterisirt ihre Zeit: der normale Mensch ist für sie nicht der, welcher um grosser Zwecke willen arbeitet und schafft, sondern der, welcher sich von der Aussenwelt frei zu machen und sein Glück in sich selbst allein zu finden weiss. Die innerliche Vereinzelung der Individuen und ihre Vergleichgiltigung gegen allgemeine

---

1) Vgl. F. Kayser (Heidelberg 1841). — 2) Dieser aristotelischen Ansicht sind die älteren Akademiker, Speusippos und Xenokrates, durchaus beigetreten.

Zwecke kommt darin zum scharfen Ausdruck: die Ueberwindung der Aussenwelt bedingt die Glückseligkeit des Weisen.

Aber er muss die Welt, über die er ausserhalb keine Macht hat, in sich selbst überwinden: er muss Herr werden über die Einwirkungen, welche sie auf ihn ausübt. Diese Einwirkungen aber bestehen in den Gefühlen und Begehrungen, die Leben und Welt im Menschen erregen: sie sind Störungen seines eigenen Wesens, Leidenszustände (πάθη, *affectus*). Die Weisheit bewährt sich also in der Art, wie sich der Mensch zu seinen Affecten[1] verhält, sie ist wesentlich Freiheit von den Affecten, Affectlosigkeit (Apathie, ἀπάθεια ist der stoische Ausdruck). Unbewegt in sich selbst zu ruhen, das ist der Segen dieser „Weisheit“.

Die sprachlichen Bezeichnungen, mit denen diese Lehre bei Epikur und Pyrrhon eingeführt wird, weisen unmittelbar auf eine Abhängigkeit von Aristipp und Demokrit hin. Es entspricht der allmählichen Umgestaltung, welche sich in der hedonischen Schule vollzog (vgl. § 7, 9), dass Epikur[2], der ebenfalls die Lust als das höchste Gut bezeichnete, doch dem momentanen Genuss auch seinerseits die dauernde Stimmung der Befriedigung und der Ruhe vorzog. Hatten schon die Kyrenaiker das Wesen der Lust in der sanften Bewegung gefunden, so bleibt das doch immer, meinte Epikur, eine „Lust in der Bewegung“, und werthvoller ist der Zustand schmerzloser und wunschloser Ruhe (ἡδονὴ καταστηματική). Selbst der Muth des Geniessens ist verloren gegangen: der Epikureer möchte zwar gern aller Lust sich freuen, aber es darf ihn nicht aufregen, ihn nicht in Bewegung setzen. Seelenfrieden (γαληνισμός, vgl. § 10, 5) ist Alles, was er will, und er vermeidet ängstlich die Stürme, welche diesen bedrohen, d. h. die Affecte.

Deshalb erkannte Epikur die Consequenz an, mit welcher die Kyniker Bedürfnisslosigkeit als Tugend und Glückseligkeit charakterisirt hatten; aber er war weit entfernt, wie sie auf die Lust nun auch ernsthaft zu verzichten. Zwar müsse der Weise auch dies verstehen und ausführen, sobald es durch den Lauf der Dinge erforderlich wird: aber seine Befriedigung wird um so grösser sein, je reicher der Umfang der Wünsche ist, die er befriedigt findet. Eben deshalb bedarf er der Einsicht (φρόνησις), welche nicht nur die Abschätzung der durch die Gefühle bestimmten Grade von Lust und Unlust ermöglicht, die im einzelnen Falle zu erwarten sind, sondern auch entscheidet, ob und wie weit man den einzelnen Wünschen Raum zu geben hat. In dieser Hinsicht unterschied der Epikureismus drei Arten von Bedürfnissen: einige sind natürlich (φύσει), unentfliehbar vorhanden, sodass, da man ohne ihre Erfüllung überhaupt nicht zu existiren vermag, auch der Weise von ihnen sich nicht losmachen kann; andere wieder sind nur conventionell (νόμῳ), künstlich und eingebildet, und ihre Nichtigkeit hat der Weise zu durchschauen und sie damit von sich abzuthun; zwischen beiden aber (darin tritt Epikur der radicalen Einseitigkeit des Kynismus entgegen) liegt die grosse Masse derjenigen Be-

1) Der antike, bis in die neuere Zeit (Spinoza) hinreichende Begriff des Affects ist somit weiter, als derjenige der heutigen Psychologie: er ist am besten durch die lateinische Uebersetzung „perturbationes animi: Gemüthsstörungen“ definirt und umfasst alle Gefühls- und Willenszustände, in denen der Mensch von der Aussenwelt abhängig ist. — 2) Als Zwischenglieder werden die jüngeren, stark sophistisch angehauchten Demokriteer, namentlich ein gewisser **Nausiphanes** genannt, den Epikur gehört hat.

dürfnisse, welche auch ihre natürliche Berechtigung haben, aber zur Existenz freilich nicht unerlässlich sind. Auf sie kann der Weise daher nöthigenfalls verzichten; aber, da ihre Befriedigung glücklich macht, so wird er sie so viel als möglich zu erfüllen suchen. Die volle Seligkeit fällt dem zu, welcher sich ohne stürmisches Streben in ruhigem Genusse aller dieser Güter erfreut.

Unter ihnen schätzte aus dem gleichen Grunde Epikur die geistigen Genüsse höher als die physischen, welche mit leidenschaftlicher Aufregung verbunden seien: aber er sucht die geistigen Freuden nicht in der reinen Erkenntniss, sondern in der ästhetischen Feinheit des Lebens, in geistreichem und zartsinnigem Umgang mit Freunden, in behaglicher Einrichtung des täglichen Daseins. So schafft sich der Weise in der Stille die Seligkeit des Selbstgenusses, die Unabhängigkeit vom Augenblick, von seinen Anforderungen und Ergebnissen: er weiss, was er sich gewähren kann, und er versagt sich davon Nichts; aber er ist nicht so thöricht, dem Schicksal zu grollen oder sich zu beklagen, dass er nicht Alles zu besitzen vermag. Das ist seine Ataraxie: ein Geniessen, wie das hedonische, aber feiner, geistiger und — blasirter.

2. In andrer Richtung hat sich Pyrrhon an den Hedonismus angelehnt, indem er das praktische Resultat aus den skeptischen Lehren der Sophistik zu ziehen suchte. Nach der Darstellung seines Schülers Timon meinte er, Aufgabe der Wissenschaft sei es, die Beschaffenheit der Dinge zu untersuchen, um das sachgemässe Verhalten des Menschen dazu festzustellen und den Gewinn zu erkennen, den er von ihnen zu erwarten habe[1]). Nun hat sich jedoch nach Pyrrhon's Ansicht gezeigt, dass wir niemals die wahre Beschaffenheit der Dinge, sondern höchstens die Gefühlszustände (πάθη) erkennen können, in welche sie uns versetzen (Protagoras, Aristipp): giebt es aber keine Erkenntniss der Dinge, so kann auch nicht bestimmt werden, welches das rechte Verhalten zu ihnen und welches der Erfolg ist, der sich aus unserm Handeln ergeben wird. Dieser Skepticismus ist die negative Kehrseite zu der sokratisch-platonischen Folgerung: wie dort daraus, dass rechtes Handeln nicht ohne Wissen möglich sei, gefordert worden war, dass Wissen möglich sein müsse, so zeigt sich hier, dass, weil es kein Wissen giebt, auch das rechte Handeln unmöglich ist.

Unter diesen Umständen bleibt dem Weisen nur übrig, den Verleitungen zum Meinen und zum Handeln, denen die Masse der Menschen unterliegt, so weit wie möglich zu widerstehen. Alles Handeln geht (Sokrates) aus dem Vorstellen über die Dinge und ihren Werth hervor; alle thörichten und unheilbringenden Handlungen folgen aus den unrichtigen Meinungen: der Weise aber, der da weiss, dass man nichts über die Dinge selbst aussagen kann (ἀφασία) und keiner Meinung zustimmen darf (ἀκαταληψία)[2]), enthält sich möglichst des Urtheils und damit auch des Handelns. Er zieht sich auf sich selbst zurück, und in der Zurückhaltung (ἐποχή)[3]) des Urtheils, die ihn vor dem Affect und vor dem falschen Handeln bewahrt, findet er die Ruhe in sich selbst, die Ataraxie.

---

1) Euseb. praep. ev. XIV, 18, 2. Die Lehre Pyrrhon's zeigt sich dadurch im genauesten Zusammenhang mit der Zeitrichtung; sie fragt: was sollen wir denn nun thun, wenn es keine Erkenntniss giebt? — 2) Ein Ausdruck, der vermuthlich in der Polemik gegen den stoischen Begriff der κατάληψις gebildet worden ist; vgl. § 17, 8. — 3) Die Skeptiker wurden mit Rücksicht auf diesen für sie charakteristischen Terminus auch die Ephektiker genannt.

Das ist die skeptische Tugend, welche den Menschen auch von der Welt frei machen will, und sie findet ihre Grenze nur darin, dass es doch Verhältnisse giebt, in denen sogar der auf sich selbst zurückgezogene Weise handeln muss und wo ihm dann nichts Anderes übrig bleibt, als nach dem, was ihm richtig scheint, und nach dem Herkommen zu handeln.

3. Tiefer ist die Ueberwindung der Welt im Menschen von den Stoikern aufgefasst worden. Anfangs freilich haben sie sich ganz zu der kynischen Gleichgiltigkeit gegen alle Güter der Aussenwelt bekannt, und die Selbstgenügsamkeit (αὐτάρκεια) des tugendhaften Weisen ist auch ihrer Ethik als ein unverlöschlicher Zug aufgeprägt geblieben: aber dem radicalen Naturalismus der Kyniker haben sie durch eine einsichtsvolle Psychologie des Trieblebens, die eine starke Abhängigkeit von Aristoteles zeigt, sehr bald die Spitze abgebrochen. Noch mehr nämlich als der Stagirit betonen sie die Einheitlichkeit und Selbständigkeit der individuellen Seele ihren einzelnen Zuständen und Thätigkeiten gegenüber, und so wird bei ihnen zuerst die Persönlichkeit zu einem massgebenden Princip. Die Leitekraft der Seele (τὸ ἡγεμονικόν) ist ihnen nicht nur dasjenige, was die Empfindungsreize der einzelnen Organe erst zu Wahrnehmungen macht, sondern auch dasjenige, was die Gefühlserregungen durch seine Zustimmung[1]) (συγκατάθεσις) in Willensthätigkeiten verwandelt. Dies zu einheitlicher Auffassung und Gestaltung berufene Bewusstsein ist nun seinem eigentlichen und wahren Wesen nach Vernunft (νοῦς); darum widersprechen die Zustände, in denen es sich zur Zustimmung durch die Heftigkeit der Erregung fortreissen lässt, gleichmässig seiner eigenen Natur und der Vernunft. Diese Zustände *(affectus)* sind deshalb solche des Leidens (πάθη) und der Seelenkrankheit, naturwidrige und vernunftwidrige[2]) Seelenstörungen *(perturbationes)*. Der Weise wird daher, wenn er sich auch dem Weltlauf gegenüber jener Gefühlserregungen nicht erwehren kann, mit der Kraft der Vernunft ihnen die Zustimmung verweigern: er lässt sie nicht zu Affecten werden, seine Tugend ist die Affectlosigkeit (ἀπάθεια). Seine Ueberwindung der Welt ist diejenige seiner eigenen Triebe. Erst durch unsere Zustimmung werden wir vom Lauf der Dinge abhängig: halten wir sie zurück, so bleibt unsere Persönlichkeit unverrückbar auf sich selbst gestellt. Kann der Mensch nicht hindern, dass das Schicksal ihm Lust und Schmerz bereitet, so vermag er doch, indem er die erstere nicht für ein Gut und den letzteren nicht für ein Uebel erachtet, das stolze Bewusstsein seiner Selbstgenügsamkeit zu bewahren.

An sich ist daher freilich für die Stoiker die Tugend das einzige Gut und andrerseits das Laster, welches in der Herrschaft der Affecte über die Vernunft besteht, das einzige Uebel, und an sich gelten ihnen demnach alle anderen Dinge

---

1) Diese Zustimmung beruht freilich auch nach den Stoikern auf einem Urtheil, beim Affect also auf einem falschen, aber sie ist doch zugleich der mit dem Urtheil verbundene Willensact; vgl. § 17, 8. — **2)** Diog. Laert. VII, 110: τὸ πάθος — ἡ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις ἢ ὁρμὴ πλεονάζουσα. Die psychologische Theorie der Affecte ist namentlich von Chrysippos ausgebildet worden: als Grundformen unterschied schon Zenon Lust und Unlust, Begierde und Furcht. Als Principien der Eintheilung scheinen bei den Späteren theils Merkmale der den Affect hervorrufenden Vorstellungen und Urtheile, theils solche der daraus hervorgehenden Gefühls- und Willenszustände gedient zu haben: vgl. Diog. Laert. VII, 111 ff.; Stob. Ecl. II, 174 ff.

und Verhältnisse als gleichgiltig (ἀδιάφορα) [1]. Aber schon in ihrer Güterlehre mildern sie den Rigorismus dieses Satzes durch die Unterscheidung des Wünschenswerthen und des Verwerflichen (προηγμένα und ἀποπροηγμένα). So sehr sie dabei nun auch betonten, dass der Werth (ἀξία), welcher dem Wünschenswerthen zukomme, genau von dem an sich Guten der Tugend zu unterscheiden sei, so ergab sich doch daraus von selbst im Gegensatze zu der kynischen Einseitigkeit eine wenigstens secundäre Schätzung der Lebensgüter. Das Wünschenswerthe wurde deshalb geschätzt, weil es das Gute zu fördern geeignet schien, und umgekehrt bestand der Unwerth des Verwerflichen in den Hemmungen, die es der Tugend bereitet: so wurden die Fäden zwischen dem selbstgenügsamen Individuum und dem Weltlauf, welche die kynische Paradoxie zerschnitten hatte, mehr und mehr wieder angesponnen. Nur in demjenigen, was in gar keine Beziehung zur Sittlichkeit gebracht werden konnte, blieb dann schliesslich das Mittlere zwischen Wünschenswerthem und Verwerflichem, das absolut Gleichgiltige übrig.

Wie diese Unterscheidungen allmählich durch Verdrängung des kynischen Elements den Stoicismus lebensfähiger und, sozusagen, weltmöglicher gemacht haben, so ist eine ähnliche Wendung, durch die er pädagogisch brauchbarer wurde, in der späteren Aufhebung des schroffen Gegensatzes zu sehen, der anfänglich zwischen den tugendhaften Weisen und den lasterhaften Thoren (φαῦλοι, μωροί) statuirt wurde. Der Weise, hatte es geheissen, ist ganz und in Allem weise und tugendhaft, der Thor ist ebenso ganz und in Allem thöricht und sündhaft: ein Mittleres giebt es nicht. Besitzt der Mensch die Kraft und die Gesundheit der Vernunft, mit der er seine Affecte beherrscht, so besitzt er mit dieser Einen Tugend zugleich alle einzelnen, besonderen Tugenden [2], und so ist dieser Besitz, der allein glücklich macht, unverlierbar: fehlt ihm dies, so ist er ein Spielball der Dinge und seiner eigenen Leidenschaften, und diese Grundkrankheit seiner Seele theilt sich seinem ganzen Thun und Leiden mit. Deshalb standen nach der Ansicht der Stoiker die wenigen Weisen als vollkommene Menschen dem grossen Haufen der Thoren und Sünder gegenüber, und in gar manchen Declamationen haben sie mit dem pharisäischen Pessimismus, der dem Selbstgefühl so wohlthut, über die Schlechtigkeit der Menschen geklagt. Aber dieser ersten Meinung, welche alle Thoren als gleich verwerflich ansah, stellte sich denn doch die Ueberlegung gegenüber, dass unter ihnen hinsichtlich ihres Abstandes von dem Ideale der Tugend immerhin beträchtliche Unterschiede obwalten, und so wurde zwischen Weisen und Thoren der Begriff des in der B e s s e r u n g befindlichen, fortschreitenden Menschen (προκόπτων) eingeschoben. Zwar hielten die Stoiker daran fest, dass auch von dieser Besserung aus kein allmählicher Uebergang zur wahren Tugend stattfinde, dass vielmehr der Eintritt in den Zustand der Vollkommenheit durch einen plötzlichen Umschlag erfolge: aber wenn die verschiedenen Stadien des sittlichen Fortschritts (προκοπή) untersucht wurden und als das höchste davon ein Zustand bezeichnet war, worin die Apathie zwar erreicht, aber noch nicht zu voller Sicherheit und Selbstgewiss-

---

1) Indem sie dazu auch das Leben rechneten, kamen sie zu ihrer bekannten Vertheidigung bzw. Empfehlung des Selbstmordes (ἐξαγωγή). Vgl. Diog. Laert. VII, 130. Seneca, Ep. 12, 10. — 2) Der systematischen Entwicklung der Tugendlehre legten auch die Stoiker die platonischen Cardinaltugenden zu Grunde: Stob. Ecl. II, 102 ff.

heit gekommen sei[1]), so waren damit die rigorosen Abgrenzungen einigermassen verwischt.

4. So bleibt der Rückzug der Einzelpersönlichkeit auf sich selbst das gemeinsame Kennzeichen der Lebensweisheit der griechischen Epigonen: Diesem formalen und fast nur negativen Momente wurde nun in sehr verschiedener Weise ein sachlicher Inhalt der Moral hinzugefügt.

Der Skepticismus freilich hat, soweit wir sehen können, eine solche positive Ergänzug (consequenter Weise) überhaupt nicht gewollt, und der Epikureismus hat sie in einer Richtung gesucht, welche die Einschränkung des ethischen Interesses auf die individuelle Glückseligkeit in der schärfsten Form zum Ausdruck brachte. Denn der positive Inhalt jener vor den Stürmen der Welt geborgenen Seelenruhe des Weisen ist für Epikur und die Seinen doch zuletzt nur die Lust. Dabei fehlt ihnen freilich der sinnlichkeitsfrohe Muth, mit dem Aristippos den Genuss des Augenblicks und die Freuden des Leibes zum höchsten Zweck erhoben hatte, und wir finden, wie schon oben erwähnt, in ihrer Lehre vom höchsten Gut die blasirte, wohl abgewogene Feinschmeckerei des Culturmenschen zum sittlichen Lebensinhalt erklärt. Freilich reducirte Epikur in der psychogenetischen Erklärung ausnahmslos alle Lust auf diejenige der Sinne oder, wie man später sagte, des Fleisches[2]); aber mit Bestreitung der Kyrenaiker erklärte er[3]), dass gerade die abgeleiteten und damit verfeinerten Freuden des Geistes denen der Sinne weit überlegen seien. Sehr richtig erkannte er, dass das Individuum, auf dessen Unabhängigkeit von der Aussenwelt ja Alles ankommen sollte, der geistigen Genüsse sehr viel sicherer und sehr viel mehr Herr sei als der materiellen. Die Freuden des Leibes hängen an der Gesundheit, dem Reichthum und anderen Gaben des Glücks: was aber Wissenschaft und Kunst, was die freundschaftliche Lebensgemeinschaft edler Menschen, was die bedürfnisslose, selbstzufriedene Ruhe des von Leidenschaften befreiten Geistes gewährt, das ist, vom Wechsel der Geschicke wenig oder gar nicht berührt, des Weisen sicherer Besitz. Der ästhetische Selbstgenuss des gebildeten Menschen ist daher das höchste Gut für den Epikureer. Gewiss war damit das Grobe und Sinnliche aus dem Hedonismus fortgefallen, und die Gärten Epikur's waren eine Pflanzstätte schöner Lebensführung, feinster Sitten und edler Beschäftigungen: aber das Princip individuellen Genusses war dasselbe geblieben, und der Unterschied war nur der, dass das alternde Griechenthum mit seinen römischen Schülern raffinirter, geistiger, feinfühliger genoss als die jugendlichen und männlichen Vorfahren. Nur der Inhalt, den die reicher entfaltete und tiefer ausgelebte Cultur dem Genusse darbot, war werthvoller geworden: die Gesinnung, mit der man nicht mehr in hastigem Tranke, sondern in bedächtigen Zügen des Lebens Becher lächelnd leerte, war derselbe pflichtlose Egoismus. Daher denn auch hier, freilich mit noch grösserer Vorsicht, die innere Gleichgiltigkeit des Weisen gegen sittliches Herkommen und landgewohnte Regeln, daher vor Allem die Ablehnung aller religiösen oder metaphysischen Vorstellungen, welche den Weisen in dieser selbstgefälligen Genügsamkeit des

1) Vgl. den Bericht (vermuthlich über Chrysipp) bei Seneca, Ep. 75, 8ff. — 2) Athen. XII, 546 (Us. fr. 409) Plut. ad. Col. 27, 1122 (Us. fr. 411), id. contr. Epic. beat. 4, 1088 (Us. fr. 429). — 3) Diog. Laert. X, 137.

Geniessens stören und ihn mit dem Gefühle der Verantwortlichkeit und der Pflicht belasten könnten.

5. Hierzu bildet nun die stoische Ethik den stärksten Gegensatz. Schon der an Aristoteles (§ 13, 11) anklingende Gedanke, dass die Seele in der Vernunftkraft, mit der sie den Trieben die Zustimmung versagt, ihr eigenes Wesen zur Geltung bringe, lässt den eigenthümlichen Antagonismus zu Tage treten, den die Stoiker im menschlichen Seelenleben annahmen. Gerade das nämlich, was man jetzt etwa die natürlichen Triebe nennt, die von Dingen der Aussenwelt durch die Sinne hervorgerufenen und darauf bezüglichen Gefühls- und Willenserregungen, gerade dies erscheint ihnen, wie erwähnt, als das Widernatürliche (παρὰ φύσιν): die Vernunft dagegen gilt ihnen als die „Natur" nicht nur des Menschen, sondern des Weltalls überhaupt. Wenn sie deshalb die kynischen Sätze zu den ihrigen machen, wonach das Sittliche für das allein „Natürliche" erklärt wird, so enthält der gleiche Ausdruck bei ihnen einen völlig veränderten Gedanken. Als ein Theil der Weltvernunft schliesst die Seele von sich die sinnliche Triebbestimmtheit, worauf die Kyniker die Moralität schliesslich reducirt hatten, als ein Widerstrebendes aus: die Forderungen der Natur, mit denen der Vernunft identisch, sind im Widerspruch mit denen der Sinne.

Hiernach erscheint nun der positive Inhalt der Sittlichkeit bei den Stoikern als Uebereinstimmung mit der Natur und damit zugleich als ein Gesetz, welches dem Sinnenmenschen gegenüber normative Geltung beansprucht (νόμος)[1]. In dieser Formel aber gilt „Natur" zugleich in doppeltem Sinne[2]). Es ist einerseits die allgemeine Natur gemeint, die schaffende Weltkraft, der zweckthätige Weltsinn (vgl. § 15, 2), der λόγος: und dieser Bedeutung gemäss ist die Moralität des Menschen seine Unterordnung unter das Naturgesetz, sein williger Gehorsam gegen den Lauf der Welt, der eine ewige Nothwendigkeit ist, und sofern als diese Weltvernunft in der stoischen Lehre als Gottheit bezeichnet wird, auch der Gehorsam gegen Gott und das göttliche Gesetz, sowie die Unterordnung unter den Weltzweck und das Walten der Vorsehung. Die Tugend des vollkommenen Individuums, das den übrigen Einzelwesen und ihrer sinnlichen Einwirkung gegenüber sich so selbstherrlich auf sich zurückziehen und in sich ruhen sollte, erscheint damit unter ein Allgemeinstes, Allwaltendes gebunden.

Da jedoch nach stoischer Auffassung ein wesensgleicher Theil dieser göttlichen Weltvernunft das ἡγεμονικόν, die Lebenseinheit der menschlichen Seele, ist, so muss das naturgemässe Leben auch dasjenige sein, welches der menschlichen Natur, dem Wesen des Menschen angemessen ist, und zwar sowohl in dem allgemeineren Sinne, dass Sittlichkeit mit echter, voller Menschlichkeit und mit der für Alle gleichmässig geltenden Vernünftigkeit zusammenfällt, als auch in der besonderen Richtung, dass mit der Erfüllung jenes Naturgebots jeder Einzelne auch den innersten Kern seines individuellen Wesens zur Entfaltung bringe. In der Verknüpfung beider Gesichtspunkte erschien den Stoikern die von vernünftigen Gesichtspunkten geleitete Consequenz der Lebensführung als das Ideal der Weisheit, und sie fanden die höchste Aufgabe darin, dass der

---

1) Damit vollzieht sich eine interessante Wandlung der sophistischen Terminologie, welche (§ 7, 1) νόμος und θέσις gleichgesetzt und der φύσις gegenübergestellt hatte: bei den Stoikern ist vielmehr νόμος = φύσις. — 2) Vgl. Diog. Laert. VII, 87.

Tugendhafte diese durchgängige Uebereinstimmung mit sich selbst[1]) in allem Wechsel des Lebens als seine wahre Charakterstärke zu bewähren habe. Der politische Doctrinarismus der Griechen fand so seine philosophische Formulirung und wurde eine willkommene Ueberzeugung für die eisernen Staatsmänner des republicanischen Rom.

Wie aber auch immer die einzelnen Wendungen sein mochten, in denen die Stoiker ihrem Grundgedanken Ausdruck gaben, dieser selbst war überall derselbe: dass das natur- und vernunftgemässe Leben eine Pflicht (καθῆκον) sei, welche der Weise zu erfüllen, ein Gesetz, dem er sich im Gegensatz zu seinen sinnlichen Neigungen unterzuordnen habe. Und dies Verantwortlichkeitsgefühl, dies strenge Bewusstsein des Sollens, diese Anerkennung einer höheren Ordnung giebt ihrer Lehre wie ihrem Leben Rückgrat und Mark.

Auch diese Forderung des pflichtgemässen Lebens tritt gelegentlich bei den Stoikern mit jener Einseitigkeit auf, dass das ethische Bewusstsein Einiges aus Vernunftgründen verlangt, das Entgegenstehende verbietet und alles Uebrige für sittlich gleichgiltig erklärt. Was nicht geboten und nicht verboten ist, bleibt moralisch indifferent (ἀδιάφορον), und daraus ziehen die Stoiker manchmal gar laxe Folgerungen, die sie vielleicht mehr den Worten als der Gesinnung nach vertreten haben. Aber auch hier hat die systematische Ausbildung der Theorie werthvolle Zwischenglieder geschaffen. Obgleich nämlich nur das Gute unbedingt geboten ist, so muss doch secundär auch das „Wünschenswerthe“ als sittlich rathsam betrachtet werden, und wenn freilich die eigentliche Schlechtigkeit erst im Wollen des unbedingt Verbotenen besteht, so wird doch der sittliche Mensch auch das „Verwerfliche“ zu vermeiden suchen: so trat, der Abstufung der Güter gemäss (vgl. oben No. 3), auch eine solche der Pflichten ein, die danach als absolute und „mittlere“ unterschieden wurden. Ebenso aber wurde andrerseits hinsichtlich der Werthung menschlicher Handlungen mit sachlich etwas verändertem Princip zwischen solchen unterschieden, welche die Forderung der Vernunft[2]) äusserlich erfüllen, — diese heissen geziemend, pflichtmässig im weiteren Sinne (καθήκοντα) —, und solchen, welche dies lediglich aus der Gesinnung, das Gute thun zu wollen, vollziehen: nur im letzteren Falle[3]) liegt eine vollkommene Pflichterfüllung (κατόρθωμα) vor, deren Gegentheil die in einer Handlung bethätigte pflichtwidrige Gesinnung, die Sünde (ἁμάρτημα) ist. So haben sich die Stoiker vom Pflichtbewusstsein aus auf das Ernsteste und zum Theil bis zu casuistischen Betrachtungen in die sittlichen Werthbestimmungen menschlichen Wollens und Handelns vertieft, und als ihre werthvollste Leistung darf der nach allen Seiten hin gewendete Gedanke betrachtet werden, dass der Mensch mit all seinem Thun und Lassen, äusserlich und innerlich, einem höheren Gebote verantwortlich ist.

6. Die grosse Verschiedenheit sittlicher Lebensauffassung, welche somit trotz einer Anzahl tief und auch weit gehender Gemeinsamkeiten zwischen den Epikureern und den Stoikern besteht, kommt am deutlichsten in den beider-

---

1) So haben die Formeln ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν und die andere ὁμολογουμένως ζῆν schliesslich denselben Sinn: Stob. Ecl. II, 132. — **2)** ὅσα ὁ λόγος αἱρεῖ ποιεῖν: Diog. Laert. VII, 108. — **3)** Für den hier von den Stoikern berührten Gegensatz hat Kant die Ausdrücke Legalität und Moralität üblich gemacht: das Lateinische unterscheidet nach Cicero's Vorgange rectum und honestum.

seitigen Theorien von der **Gesellschaft** und vom **Staat** zur Geltung. Darin freilich sind beide bis zu fast wörtlicher Uebereinstimmung einig, dass der Weise in der Selbstgenügsamkeit seiner Tugend des Staates[1]) so wenig als irgend einer anderen Lebensgemeinschaft bedarf, ja dass er solche im Interesse sei es des Selbstgenusses sei es der Pflichterfüllung unter Umständen zu meiden habe. In diesem Sinne rathen selbst Stoiker, namentlich spätere, vom Eintritt in das Familienleben und in die politische Thätigkeit ab; und dem Epikureer genügte die Verantwortlichkeit, welche die Ehe und die öffentliche Wirksamkeit mit sich bringen, um sich gegen beide sehr skeptisch zu verhalten und namentlich die letztere für den Weisen nur in dem Falle rathsam erscheinen zu lassen, wo sie unvermeidlich oder von ganz sicherem Vortheil ist. Im Allgemeinen gilt für die Epikureer das λάθε βιώσας ihres Meisters, die Maxime, in der Stille zu leben[2]); in ihr hat freilich die innerliche Zerbröckelung der alten Gesellschaft ihren typischen Ausdruck gefunden, aber sie erscheint auch in vielen Fällen, namentlich in der römischen Kaiserzeit, als die wohlbegreifliche Maxime des anständigen Menschen, der durch die Verderbniss und das Streberthum des politischen Lebens sich angewidert findet und damit nichts zu thun haben mag.

Allein ein grosser Unterschied zwischen beiden Lebensauffassungen zeigt sich doch darin, dass den Stoikern die Lebensgemeinschaft der Menschen als ein Vernunftgebot erschien, welches nur gelegentlich hinter der Aufgabe der persönlichen Vollkommenheit des Weisen zurückstehen müsse, während **Epikur** jede natürliche Gemeinschaft zwischen den Menschen ausdrücklich verneinte[3]) und deshalb jede Form des geselligen Zusammenschlusses auf utilistische Ueberlegungen der Individuen zurückführte. So findet die Theorie der in seiner Schule so eifrig und bis zur Sentimentalität gepflegten Freundschaft nicht den idealen Rückhalt, wie in der herrlichen Darstellung des Aristoteles[4]), sondern im Grunde genommen doch nur die Motive des in der Gemeinschaft gesteigerten Bildungsgenusses der Weisen[5]).

Insbesondere aber hat nun der Epikureismus die schon in der Sophistik (§ 7, 1 u. 2) entwickelten Vorstellungen über den Ursprung der staatlichen Gemeinschaft aus dem wohl erwogenen Interesse der Einzelnen systematisch durchgeführt. Der Staat ist kein natürliches Gebilde, sondern von den Menschen um der Vortheile willen, die man von ihm erwartet und auch erhält, mit Ueberlegung zu Stande gebracht worden. Er wächst aus einem **Vertrage** (συνθήκη) hervor, den die Menschen mit einander eingehen, um sich gegenseitig nicht zu schädigen[6]), und die Staatsbildung ist daher einer der mächtigen Vorgänge, durch welche das Menschengeschlecht vermöge seiner wachsenden Intelligenz aus dem Stande der Wildheit sich zur Civilisation heraufgearbeitet hat[7]). Die Gesetze sind also in jedem einzelnen Falle einer Uebereinkunft über gemeinsamen Nutzen (σύμβολον

---

1) Epik. bei Plut. de aud. poet. 14, 37 (Us. fr. 548). — 2) Plutarch schrieb dagegen das (1128 ff.) erhaltene Schriftchen εἰ καλῶς λέγεται τὸ λάθε βιώσας. — 3) Arrian, Epict. diss. I 23, 1 (Us. fr. 525); ibid. II, 20, 6 (523). — 4) Vgl. § 13, 12. Die umfangreiche Litteratur über die Freundschaft ist in dieser Hinsicht ein charakteristisches Zeichen der Zeit, welche auf die Einzelpersönlichkeit und ihre Beziehungen das Schwergewicht ihres Interesses legte. Cicero's Dialog Laelius reproducirt wesentlich die peripatetische Auffassung. — 5) Diog. Laert. X, 120 (Us. fr. 540). — 6) Vgl. unter Epikur's κύριαι δόξαι die lapidaren Sätze Diog. Laert. X, 150 f. — 7) Vgl. die Schilderung bei Lucret. de rer. nat. V, 922 ff., besonders 1103 ff.

τοῦ συμφέροντος) entsprungen; es giebt nichts an sich Rechtes oder Unrechtes, und da bei dem Vertrage selbstverständlich die grössere Intelligenz sich zu eigenen Gunsten geltend macht, so sind es meistens die Vortheile der Weisen, welche sich als die Motive der Gesetzgebung herausstellen[1]). Und wie für den Ursprung und Inhalt, so ist auch für die Geltung und die Anerkennung der Gesetze die Summe der Unlust welche sie zu verhindern, und der Lust welche sie herbeizuführen geeignet sind, allem massgebend. Alle Grundzüge der utilistischen Gesellschaftslehre entwickeln sich bei Epikur folgerichtig aus der atomistischen Voraussetzung, dass die Individuen zunächst auf sich und für sich bestehen und erst um der Güter willen, die sie allein nicht erreichen oder nicht schützen können, freiwillig und absichtsvoll die Lebensgemeinschaft eingehen.

7. Den Stoikern dagegen gilt der Mensch schon vermöge der Wesensgleichheit seiner Seele mit der Weltvernunft als ein von Natur zur Gemeinschaft bestimmtes Lebewesen[2]), eben damit aber auch durch das Vernunftgebot zur Geselligkeit in einer Weise verpflichtet, welche nur besondere Ausnahmsfälle zulässt. Als das nächste Verhältniss erscheint nun auch hier die Freundschaft, der sittliche Lebenszusammenhang tugendhafter Individuen mit einander, die in gemeinsamer Bethätigung des ethischen Gesetzes vereinigt sind[3]). Aber von diesen rein persönlichen Beziehungen springt die stoische Lehre sogleich auf das Allgemeinste über, auf die Gesammtheit der vernünftigen Wesen überhaupt. Als Theile derselben Einen Weltvernunft bilden Götter und Menschen zusammen Einen grossen, vernünftigen Lebenszusammenhang, ein πολιτικὸν σύστημα, worin jeder Einzelne ein nothwendiges Glied ist (μέλος), und daraus ergiebt sich für das Menschengeschlecht die ideale Aufgabe, ein alle seine Glieder umschlingendes Vernunftreich zu bilden.

Der Idealstaat der Stoiker, wie ihn bereits Zenon (in polemischer Parallele zu dem platonischen) zeichnete, kennt somit keine Schranken der Nationalität oder des historischen Staates, er ist eine vernünftige Lebensgemeinschaft aller Menschen, — ein ideales Weltreich. Schon Plutarch hat erkannt[4]), dass die philosophische Theorie damit dasjenige als vernünftig construirte, was sich historisch durch Alexander den Grossen anbahnte und was, wie wir wissen, durch die Römer vollendet wurde. Aber es darf nicht unbeachtet bleiben, dass die Stoiker dies Weltreich erst secundär als politische Macht, dass sie es in erster Linie als eine geistige Einheit der Erkenntniss und des Willens gedacht haben.

Es ist begreiflich, dass bei einem so hochfliegenden Idealismus die Stoiker für das eigentlich Politische nur ein sehr abgeschwächtes Interesse übrig behielten. Wenn auch dem Weisen, um seine Pflicht für die Gesammtheit selbst in dieser schlechten Welt zu erfüllen, die Betheiligung an einem besonderen Staatsleben gestattet und sogar aufgegeben wurde, so sollten ihm doch schliesslich sowohl die einzelnen Staatsformen als auch die historischen Einzelstaaten gleichgiltig sein. So vermochte sich die Stoa für keine der ausgeprägten Verfassungsarten zu begeistern, hielt sich vielmehr, der aristotelischen Andeutung

1) Stob. flor. 43, 139 (Us. fr. 530). — 2) τῶν φύσει πολιτικῶν ζῴων: Stob. Ecl. II, 226 ff. — 3) Freilich wurde es den Stoikern ausserordentlich schwer, die Bedürftigkeit, welche sie als eine dem Geselligkeitstriebe zu Grunde liegende Thatsache anerkennen mussten, mit der gerade von ihnen so schroff betonten αὐτάρκεια des Weisen in Einklang zu bringen. — 4) Plut. de Alex. M. fort. I, 6.

folgend, an ein gemischtes System, etwa in der Weise, wie es auch Polybios[1] auf Grund seiner Betrachtung über die nothwendigen Uebergänge der einseitigen Formen in einander als wünschenswerth hinstellte. Der staatlichen Zersplitterung der Menschheit aber hielten die Stoiker die Idee des Weltbürgerthums entgegen, die sich ihnen unmittelbar aus jener Vorstellung von einer sittlichen Lebensgemeinschaft aller Menschen ergab. Es entsprach den grossen Bewegungen der Zeitgeschichte, dass sie den Werthunterschied von Hellenen und Barbaren, den noch Aristoteles vertreten hatte[2], als überwunden bei Seite schoben[3], und wenn sie auch gegen äussere Verhältnisse der Lebensstellung ihrem ethischen Princip nach zu gleichgiltig waren, um für sociale Reformen in agitatorische Thätigkeit zu treten, so verlangten sie doch, dass die Gerechtigkeit und die allgemeine Menschenliebe, die sich als oberste Pflichten aus der Idee des Vernunftreichs ergeben, auch den untersten Gliedern der menschlichen Gesellschaft, den Sklaven, in vollem Masse zugewendet werden sollten.

Trotz ihrer Abwendung von dem griechischen Gedanken des Nationalstaates gebührt somit der stoischen Ethik der Ruhm, dass in ihr das Reifste und Höchste, was das sittliche Leben des Alterthums erzeugt und womit es über sich selbst hinaus in die Zukunft gedeutet hat, zur besten Formulirung gelangt ist: der Eigenwerth der moralischen Persönlichkeit, die Ueberwindung der Welt in der Selbstüberwindung des Menschen, die Unterordnung des Einzelnen unter ein göttliches Weltgesetz, seine Einordnung in einen idealen Zusammenhang der Geister, wodurch er weit über die Schranken seines irdischen Lebens hinausgehoben wird, und dabei doch das energische Pflichtgefühl, das ihn thatkräftig seinen Platz in der Wirklichkeit ausfüllen lehrt, — alles dies sind die Merkmale einer Lebensanschauung, welche, wenn sie auch wissenschaftlich mehr zusammengefügt als einheitlich erzeugt erscheinen, doch eine der gewaltigsten und folgereichsten Bildungen in der Geschichte der menschlichen Lebensauffassung darstellen.

8. Concentrirt erscheinen alle diese Lehren in dem Begriffe des durch Natur und Vernunft für alle Menschen gleichmässig bestimmten Lebensgesetzes: τὸ φύσει δίκαιον, und dieser Begriff ist durch Vermittlung Cicero's[4]) zum gestaltenden Princip der römischen Jurisprudenz geworden.

Dieser nämlich hielt in seiner eklektischen Anlehnung an alle Grössen der attischen Philosophie nicht nur objectiv den Gedanken einer sittlichen Weltordnung, die das Verhältniss vernünftiger Wesen zu einander allgemeingiltig bestimme, mit aller Energie aufrecht, sondern er meinte auch in subjectiver Hinsicht — seiner erkenntnisstheoretischen Ansicht (§ 17, 4) entsprechend —, dass dies Vernunftgebot allen Menschen gleichmässig eingeboren und mit ihrem Selbsterhaltungstriebe untrennbar verwachsen sei. Aus dieser *lex naturae*, dem allgiltigen Naturgesetz, welches über alle menschliche Willkür und über allen Wechsel des historischen Lebens erhaben ist, entwickeln

---

1) In dem erhaltenen Theile des sechsten Buches. — **2)** Aristot. Pol. I 2, 1252b 5. — **3)** Senec. Ep. 95, 52; cf. Strabon I, 4, 9. Auch die persönliche Zusammensetzung der stoischen Schule war von Anfang an entschieden international. — **4)** Es kommen hauptsächlich zwei nur theilweise erhaltene Schriften von ihm in Betracht: De republica und de legibus. Vgl. M. Voigt, Die Lehre vom jus naturale u. s. w. (Leipzig 1856) und K. Hildenbrand, Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie I, 523ff.

sich, wie die Gebote der Sittlichkeit überhaupt, so auch diejenigen der menschlichen Lebensgemeinschaft: das *jus naturale*. Indem aber Cicero daran geht, von diesem Standpunkte aus die ideale Form des politischen Lebens zu entwerfen, nimmt unter seinen Händen[1]) der stoische Weltstaat die Linien des Römerreichs an. Der Kosmopolitismus, bei den Griechen als fernes Ideal im Niedergange ihrer eigenen politischen Bedeutung entsprungen, wird bei den Römern zum stolzen Selbstbewusstsein ihrer historischen Mission.

Aber schon in diese theoretische Entwicklung dessen, was der Staat sein soll, flicht Cicero die Untersuchung darüber, was er ist. Nicht aus der Ueberlegung oder der Willkür der Einzelnen hervorgegangen, ist er vielmehr ein Product der Geschichte, und deshalb mischen sich in seinen Lebensformen die ewig giltigen Bestimmungen des Naturgesetzes mit den historischen Satzungen des positiven Rechtes: diese entwickeln sich theils als das innere Recht der einzelnen Staaten, *jus civile*, theils als das Recht, welches die Genossen verschiedener Staaten im Verhältniss zu einander anerkennen, *jus gentium*. Beide Arten des positiven Rechtes decken sich in ihrem ethischen Inhalt auf weite Strecken mit dem Naturrecht, aber sie ergänzen es durch die Fülle historischer Bestimmungen, die in ihnen zur Geltung gelangen.

Diese Begriffsbildungen haben nicht nur die Bedeutung, dass sie für eine neue, bald von der Philosophie sich auszweigende Specialwissenschaft das Gerippe abgegeben haben, sondern auch den Sinn, dass in ihnen der Werth des Historischen zum ersten Mal zu voller philosophischer Werthung gelangt: und an diesem Punkte hat Cicero die politische Grösse seines Volkes in eine wissenschaftliche Schöpfung zu verwandeln gewusst.

§ 15. Mechanismus und Teleologie.

Der Schulbetrieb der nacharistotelischen Zeit sonderte die philosophischen Untersuchungen in drei grosse Haupttheile: Ethik, Physik und Logik (die letztere bei den Epikureern Kanonik genannt). Unter diesen lag das Hauptinteresse überall bei der Ethik, und dem principiellen Zusammenhange nach wurde den beiden anderen nur soweit Bedeutung zugestanden, als das richtige Handeln eine Erkenntniss der Dinge und diese wieder eine Klarheit über die rechten Methoden des Erkennens voraussetzt. Daher sind allerdings auch die Hauptrichtungen der physicalischen und der logischen Ansichten in dieser Zeit durch die ethischen Gesichtspunkte bestimmt, und das praktische Bedürfniss befriedigt sich leicht durch Aufnahme und Umbildung der älteren Lehren: aber dabei machen doch in der wissenschaftlichen Arbeit die grossen Gegenstände, namentlich die metaphysischen und physischen Probleme, ihre fesselnde Kraft geltend, und so sehen wir trotzdem diese anderen Zweige der Philosophie sich vielfach in einer Weise entwickeln, welche mit dem ethischen Stamme nicht völlig übereinstimmt. Insbesondere kommt hinsichtlich der Physik hinzu, dass die reiche Entwicklung der Einzelwissenschaften schliesslich doch die allgemeinen Principien immer lebendig und im Fluss erhalten musste.

In dieser Hinsicht hat zunächst die peripatetische Schule während der ersten Generationen eine bemerkenswerthe Aenderung in den von ihrem Meister überkommenen Grundlagen der Naturerklärung vorgenommen.

1) Cic. de rep. II, 1 ff.

1. Der Anfang dazu findet sich schon bei Theophrastos, der allerdings alle Hauptlehren des Aristotelismus, besonders gegen die Stoiker, vertheidigte, aber doch auch theilweise eigene Wege ging. Das erhaltene Bruchstück seiner Metaphysik bringt unter den Aporien hauptsächlich solche Schwierigkeiten zur Sprache, welche in den aristotelischen Begriffen über das Verhältniss der Welt zur Gottheit enthalten waren. Der Stagirit hatte die Natur (φύσις) als ein in sich lebendiges Gesammtwesen (ζῷον) und doch ihre ganze Bewegung als eine (teleologische) Wirkung der göttlichen Vernunft aufgefasst; Gott war als reine Form von der Welt getrennt, transscendent, und doch war er als beseelende, erstbewegende Kraft ihr immanent. Dies metaphysische Hauptproblem der Folgezeit hat Theophrast gesehen, ohne jedoch eigene Stellung dazu anders als im Rahmen der Lehre des Aristoteles zu nehmen. Dagegen zeigt er schon bestimmtere Neigung in der damit sehr nahe zusammenhangenden Frage nach dem Verhältniss der Vernunft zu den niederen Seelenthätigkeiten: der νοῦς sollte einerseits als Form der animalen Seele immanent, eingeboren, andrerseits in seiner Reinheit als wesensverschieden getrennt und in die Einzelseele von aussen hereingekommen sein. Hier nun entschied sich Theophrast durchaus gegen die Transscendenz; auch den νοῦς als eine sich entwickelnde Thätigkeit subsumirte er unter den Begriff des Geschehens[1]), der Bewegung (κίνησις) und stellte ihn neben die Thierseele als etwas nicht generell sondern nur graduell davon Verschiedenes.

Noch energischer ging in derselben Richtung Straton vor. Er hob die Grenzen zwischen Vernunft und niederer Vorstellungsthätigkeit völlig auf: beide, lehrt er, bilden eine untrennbare Einheit; es giebt kein Denken ohne Anschauungen, und ebensowenig giebt es Wahrnehmung ohne die Mitwirkung des Denkens; beide zusammen gehören zu dem einheitlichen Bewusstsein, das er mit den Stoikern τὸ ἡγεμονικόν nennt. Aber Straton wendete nun denselben Gedanken, den er psychologisch ausführte, auch auf das analoge metaphysische Verhältniss an. Auch das ἡγεμονικόν der φύσις, die Vernunft der Natur, kann nicht als etwas von ihr Getrenntes angesehen werden: Gott darf ebensowenig transscendent gedacht werden wie der νοῦς. Mochte das nun so ausgedrückt werden, dass Straton zur Erklärung der Natur und ihrer Erscheinungen der Hypothese der Gottheit nicht zu bedürfen geglaubt habe, oder so, dass er die Natur selbst als Gott gesetzt, ihr aber nicht nur äussere Menschenähnlichkeit, sondern auch das Bewusstsein abgesprochen habe[2]), — immer bildet der Stratonismus, von der Lehre des Aristoteles aus gesehen, eine einseitig naturalistische oder pantheistische Umbildung. Er verleugnet den Monotheismus des Geistes, und indem er lehrt, dass so wenig wie blosser Stoff, so wenig auch eine reine Form denkbar sei, schiebt er das platonische Element der aristotelischen Metaphysik, das eben in der Trennung (χωρισμός) der Vernunft von der Materie stehengeblieben war, soweit zurück, dass damit das demokritische Element wieder ganz frei wird: Straton sieht im Weltgeschehen nur immanente Naturnothwendigkeit und nicht mehr die Wirkung einer geistigen, ausserweltlichen Ursache.

Doch bleibt dieser Naturalismus immer noch so weit in Abhängigkeit von Aristoteles, als er die natürlichen Ursachen des Geschehens nicht in den

---

1) Simpl. Phys. 225a. — **2)** Cic. Acad. II, 38, 121. De nat. deor. I, 13, 35.

Atomen und ihren quantitativen Bestimmungen, sondern ausschliesslich in den ursprünglichen Qualitäten (ποιότητες) und Kräften (δυνάμεις) der Dinge sucht. Wenn er unter diesen besonders die Wärme und die Kälte hervorhob, so geschah das ganz im Geiste der dynamischen Auffassungen, wie sie der ältere Hylozoismus gehabt hatte: und diesem scheint Straton überhaupt in seiner unentschiedenen Zwischenstellung zwischen mechanischer und teleologischer Welterklärung am nächsten gestanden zu haben. Eben deshalb aber verläuft diese Seitenentwicklung mit Straton selbst resultatlos: denn sie war, als sie begann, bereits durch die stoische und die epikureische Physik überholt. Beide vertraten auch den Standpunkt immanenter Naturerklärung: aber die erstere ebenso ausgesprochen teleologisch, wie die letztere mechanistisch.

2. Die eigenthümlich verwickelte Position der Stoiker auf dem Gebiet der metaphysischen und naturphilosophischen Fragen ist durch die Vereinigung verschiedener Elemente bestimmt. Im Vordergrunde steht das ethische Bedürfniss, den Inhalt der individuellen Sittlichkeit aus einem allgemeinsten metaphysischen Princip herzuleiten. Dem stand jedoch als Erbtheil aus dem Kynismus die entschiedene Abneigung entgegen, dies Princip als ein jenseitiges, über die Erfahrungswelt hinauszusetzendes, übersinnliches und unkörperliches anzusehen. Um so mehr aber traten die in der peripatetischen Naturphilosophie angeregten Gedanken, welche die Welt als ein in sich selbst zweckmässig bewegtes Lebewesen zu verstehen suchten, mit entscheidender Kraft hervor. Für alle diese Motive schien sich nun gleichmässig die Logoslehre des Heraklit als Lösung der Aufgabe darzustellen, und diese wurde daher[1]) zum Mittelpunkte der stoischen Metaphysik.

So ist denn die Grundanschauung der Stoiker die, dass das ganze Weltall einen einzigen, einheitlichen Lebenszusammenhang bilde und dass alle besonderen Dinge die aus dem Ganzen bestimmten Gestaltungen einer in ewiger Thätigkeit begriffenen göttlichen Urkraft seien. Ihre Lehre ist grundsätzlicher und (in Opposition gegen Aristoteles) bewusster Pantheismus. Die unmittelbare Folge davon ist aber das energische Bestreben, den platonisch-aristotelischen Dualismus zu überwinden[2]) und den Gegensatz des Sinnlichen und des Uebersinnlichen, der Naturnothwendigkeit und der zweckthätigen Vernunft, der Materie und der Form wieder aufzuheben. Die Stoa versucht dies durch einfache Gleichsetzung jener Begriffe, deren gegensätzliche Ausprägung sie dadurch freilich nicht aus der Welt schaffen kann.

Sie erklärt daher das göttliche Weltwesen für die Urkraft, in der gleichmässig die gesetzliche Bedingtheit und die zweckvolle Bestimmtheit aller Dinge und alles Geschehens enthalten sind, für den Weltgrund und den Weltsinn. Als lebendig erzeugende und gestaltende Kraft ist die Gottheit der λόγος σπερματικός, das Lebensprincip, welches sich in der Fülle der Erscheinungen als deren eigenthümliche, besondere λόγοι σπερματικοί oder Bildungskräfte entfaltet. In dieser organischen Function ist Gott aber

---

1) Vgl. H. Siebeck, Die Umbildung der peripatetischen Naturphilosophie in die der Stoiker (Unters. z. Philosophie der Griechen, 2. Aufl. p. 181 ff.). — 2) Wenn ähnlich schon das Verhältniss des Aristoteles zu Platon aufgefasst werden musste (§ 13, 1–4), so zeigt eben damit die stoische Naturphilosophie eine Weiterentwicklung in derselben Richtung wie die peripatetische in Straton.

auch die zweckvoll schaffende und leitende Vernunft und damit hinsichtlich aller einzelnen Vorgänge die allwaltende Vorsehung (πρόνοια). Die Bestimmung des Besonderen durch das Weltganze (auf welche die beherrschende Grundüberzeugung der Stoiker geht) ist[1]) eine durchweg zweckvolle und vernünftige Ordnung, und sie bildet als solche die höchste Norm (νόμος), nach der sich alle Einzelwesen in ihrer Thätigkeit zu richten haben[2]).

Allein dies Alles bestimmende „Gesetz" gilt nun den Stoikern, wie dereinst Heraklit, zugleich als die Alles zwingende Macht, welche als unverbrüchliche Nothwendigkeit (ἀνάγκη) und damit als unentfliehbares Geschick (εἱμαρμένη, *fatum*) in der unabänderlichen Reihenfolge der Ursachen und Wirkungen jede einzelne Erscheinung hervorbringt. Nichts in der Welt geschieht ohne vorhergehende Ursache (αἰτία προηγουμένη), und gerade vermöge dieser durchgängigen causalen Bestimmtheit alles Besonderen besitzt das Weltall den Charakter seines zweckvollen Zusammenhanges[3]). Daher bekämpfte Chrysippos auf das Nachdrücklichste den Begriff des Zufalls und lehrte, dass scheinbare Ursachlosigkeit des Einzelgeschehens nur eine der menschlichen Einsicht verborgene Art der Verursachung bedeuten könne[4]). In dieser Annahme ausnahmloser Naturnothwendigkeit auch des Einzelnen stimmt die stoische Schule bis zu wörtlicher Uebereinstimmung mit Demokrit überein, und sie ist die einzige, welche im Alterthum diesen werthvollsten Gedanken des grossen Abderiten bis in alle Zweige der theoretischen Wissenschaft durchgeführt hat. Ihre Formulirung des Satzes vom Grunde erlaubt jedoch vermöge der heraklitischen Gleichsetzung von Schicksal und Vorsehung zugleich den Ausdruck, dass auch nicht das Geringste in der Welt sich anders verhalte als nach dem Rathschlusse des Zeus[5]).

In allen anderen Hinsichten freilich stehen die Stoiker dem Demokrit gegenüber und näher bei Aristoteles. Während nämlich bei dem Atomismus die Naturnothwendigkeit alles Geschehens aus den Bewegungsantrieben der Einzeldinge resultirt, gilt sie den Stoikern als der unmittelbare Ausfluss der Lebendigkeit des Ganzen, und gegenüber der Reduction aller Qualitäten auf quantitative Differenzen hielten sie an der Realität der Eigenschaften als der eigenthümlichen Kräfte der Einzeldinge und an der qualitativen Veränderung (ἀλλοίωσις im Gegensatz zu der räumlichen Bewegung) fest. Besonders jedoch polemisirten sie gegen die rein mechanische Erklärung des Naturgeschehens durch Druck und Stoss: aber in ihrer Ausführung der Teleologie sanken sie von der grossen Auffassung des Aristoteles, der überall die immanente Zweckmässigkeit der Formgestaltungen betont hatte, zu der Betrachtung des Nutzens herab, welchen die Naturerscheinungen für die Bedürfnisse der vernunftbegabten Wesen, „der Götter und der Menschen", abwerfen[6]). Insbesondere übertreiben sie bis zu lächerlicher Philisterhaftigkeit den Nachweis, wie Himmel und Erde

---

1) Wie schon der platonische Timaios lehrte: § 11, 10. — **2)** Der normative Charakter im Begriff des λόγος trat deutlich schon bei Heraklit hervor: § 6, 2, Anm. 6. — **3)** Plut. de fato 11, 574. — **4)** Ibid. 7, 572. — **5)** Plut. comm. not. 34, 5, 1076. Vgl. Cic. de nat. deor. II, 65, 164. Nur der Umstand, dass die Stoa die unmittelbare Wirkung der göttlichen Vorsehung auf die zweckvolle Bestimmung des Ganzen beschränkte und erst daraus diejenige des Einzelnen ableitete, erklärt solche Ausdrucksweisen, wie das bekannte: Magna dii curant, parva negligunt. Vgl. § 16, 3. — **6)** Cic. de fin. III, 20, 67. de nat. deor. II, 53 ff.

und Alles, was sich drin und drauf bewegt, so herrlich zweckvoll für den Menschen eingerichtet sei[1]).

3. In allen diesen theoretischen Ansichten, und gerade in ihnen, stehen den Stoikern die Epikureer diametral gegenüber. Bei diesen hatte die Beschäftigung mit metaphysischen und physischen Problemen überhaupt nur den negativen Zweck[2]), die religiösen Vorstellungen zu beseitigen, durch welche der ruhige Selbstgenuss des Weisen gestört werden könnte. Daher kam es Epikur vor Allem darauf an, aus der Naturerklärung jedes Moment auszuschliessen, welches eine von allgemeineren Zwecken geleitete Regierung der Welt auch nur möglich erscheinen liesse: daher fehlt es andrerseits der epikureischen Weltanschauung durchaus an einem eignen positiven Princip. So begreift es sich, dass Epikur wenigstens für alle naturwissenschaftlichen Fragen, denen kein praktisches Interesse abzugewinnen war, nur ein skeptisches Achselzucken hatte und keinen Anstoss daran nahm, verschiedene Erklärungsweisen derselben Erscheinungen für gleichwerthig zu erachten: obwohl nachher manche seiner späteren Schüler weniger beschränkt gewesen zu sein und wissenschaftlicher gedacht zu haben scheinen, so waren doch die Geleise der Schulmeinung zu tief gefahren, als dass man zu wesentlich weiteren Zielen gelangt wäre. Je mehr vielmehr im Laufe der Zeit die teleologische Naturauffassung den gemeinsamen Boden bildete, auf dem sich akademische, peripatetische und stoische Lehre in synkretistischer Verschmelzung begegneten, um so mehr beharrte der Epikureismus auf seinem vereinsamten Standpunkte der Negation; er war in theoretischer Hinsicht wesentlich antiteleologisch, und er hat in dieser Hinsicht nichts positiv Neues zu Wege gebracht.

Glücklich war er nur in der allerdings sachlich nicht allzu schwierigen Bekämpfung der anthropologischen Auswüchse, zu denen die teleologische Weltanschauung namentlich bei den Stoikern führte[3]): aber zu einer prinzipiellen Gegenschöpfung war er nicht im Stande. Epikur ergriff zwar zu diesem Zwecke die äusseren Daten der materialistischen Metaphysik, wie er sie von Demokrit übernehmen konnte; allein er war weit entfernt, an dessen wissenschaftliche Höhe heranzureichen. Nur soweit konnte er dem grossen Atomisten folgen, dass auch er zur Erklärung der Welt nichts weiter zu bedürfen glaubte als des leeren Raumes und der darin sich bewegenden, zahllosen, nach Gestalt und Grösse unendlich verschiedenen, untheilbaren Körperstückchen; und auf deren Bewegung, Stoss und Druck führte auch er alles Geschehen und alle dadurch entstehenden und wieder vergehenden Dinge und Dingsysteme (Welten) derartig zurück, dass er aus diesen rein quantitativen Verhältnissen auch alle qualitativen Differenzen ableiten wollte[4]). Er übernimmt somit die rein mechanische Auffassung des Geschehens; aber er leugnet ausdrücklich die unbedingte und ausnahmslose Nothwendigkeit ihrer Geltung. Die Lehre Demokrit's ist daher nur soweit, als sie Atomismus und Mechanismus ist, auf die Epikureer

1) Dürfte man Xenophon's Memorabilien trauen, so hätten die Stoiker gerade hierin keinen Geringeren als Sokrates zu ihrem Vorgänger: doch scheint es, dass schon in diesem Berichte der allgemeine Glaube des Sokrates an eine zweckvolle Weltleitung stark in's Kleinbürgerliche herabgezogen sei: vgl. § 8, 8. — 2) Diog. Laert. X, 143. Us. p. 74. — 3) Vgl. bes. Lucret. de rer. nat. I, 1021; V, 156. Diog. Laert. X, 97. — 4) Sext. Emp. adv. math. X, 42.

übergegangen; hinsichtlich des viel tieferen und werthvolleren Princips der allgemeinen Naturgesetzlichkeit haben seine Erbschaft, wie oben ausgeführt, die Stoiker angetreten.

Indessen hängt gerade dies eigenthümliche Verhältniss mit der epikureischen Ethik und dem entscheidenden Einfluss, den sie auf die Physik ausübte, auf das Genaueste zusammen: ja, man darf sagen, dass die individualistische Tendenz, welche die sittliche Reflexion des nacharistotelischen Zeitalters nahm, gerade in der Lehre Epikur's die ihr am meisten adäquate Metaphysik gefunden hat. Für eine Moral, welche die Verselbständigung des Einzelwesens und dessen Rückzug auf sich selbst zu ihrem wesentlichsten Inhalt hatte, musste eine Weltanschauung willkommen sein, welche die Urbestandtheile der Wirklichkeit als vollkommen unabhängig ebenso von einander wie von einer einheitlichen Kraft und ihre Thätigkeit als lediglich durch sie selbst bestimmt betrachtete[1]. Nun enthielt aber Demokrit's Lehre von der unverbrüchlichen Naturnothwendigkeit alles Geschehens unverkennbar ein (heraklitisches) Moment, welches diese Selbstherrlichkeit der Einzeldinge aufhebt, und gerade der Aufnahme dieses Moments verdankten die Stoiker (vgl. § 14, 5) das Hinauswachsen ihrer Ethik über deren kynisch einseitige Voraussetzungen. Um so begreiflicher ist es, dass Epikur eben dies Moment fallen liess: und seine Weltanschauung charakterisirt sich der Stoa gegenüber gerade dadurch, dass, während diese alles Einzelne aus dem Ganzen heraus bestimmt sein liess, er vielmehr das Ganze als ein Erzeugniss ursprünglich seiender und ebenso ursprünglich functionirender Einzeldinge betrachtete. Seine Lehre ist in jeder Beziehung consequenter Atomismus.

So hatte der Demokritismus das Unglück, dass er für die Tradition des Alterthums und damit auch des Mittelalters in einem Systeme fortgepflanzt wurde, welches zwar seine atomistische, auf die ausschliessliche Realität der Quantitätsverhältnisse und die mechanische Auffassung des Geschehens gerichtete Anschauung beibehielt, aber seinen Gedanken des gesetzmässigen Naturzusammenhanges zur Seite schob.

4. In diesem Sinne gestaltete Epikur die Weltentstehungslehre des Atomismus um[2]. Gegenüber der wohl schon von den Pythagoreern, jedenfalls aber von Demokrit, Platon und Aristoteles gewonnenen Einsicht, dass im Raum an sich keine andere Richtung als die vom Centrum nach der Peripherie und umgekehrt gegeben sei, beruft er sich — seiner Erkenntnisslehre (vgl. § 17, 5) gemäss — auf die Aussage der Sinne[3], wonach es ein absolutes Oben und Unten giebt, und behauptet demgemäss, dass die Atome vermöge ihrer Schwere sich ursprünglich sämmtlich in der „natürlichen"[4] Bewegung von oben nach unten befänden. Um aber aus diesem „Landregen" der Atome die Entstehung von Atomcomplexen herzuleiten, nahm er an, dass einige darunter willkürlich von der geraden Fall-Linie abgewichen seien: daraus sollten sich dann die Zusammenstösse, die Atomanhäufungen und schliesslich die Wirbelbewegungen erklären, welche zur Bildung von Welten führen und welche der

---

1) So begründete Epikur seine Abweichung von der demokritischen Welterklärung durch Berufung auf die menschliche Willensfreiheit: vgl. § 16, 4; und dazu die Belege bei Zeller, IV³, 408, 1. — **2)** Ps.-Plut. plac. I, 3. Dox. D. 285; Cic. de fin. I,6, 17. Guyau, Morale d'Epic. 74. — **3)** Diog. Laert. X, 60. — **4)** Vgl. oben § 13, 7.

alte Atomismus aus dem Zusammentreffen der regellos bewegten Atome hergeleitet hatte[1]).

Merkwürdig ist es nun aber, dass Epikur, nachdem er in dieser Weise den inneren Zusammenhang der demokritischen Lehre verdorben hatte, für die weitere Erklärung der einzelnen Vorgänge des Naturgeschehens auf die Willkür der Atome verzichtete: von dem Punkte an, wo ihm die Wirbelbewegung der Atomcomplexe begriffen zu sein schien, liess er nur noch das Princip mechanischer Nothwendigkeit gelten[2]). Er brauchte also die willkürliche Selbstbestimmung der Atome nur als dasjenige Princip, welche den Anfang einer nachher rein mechanisch sich vollziehenden (Wirbel-) Bewegung begreiflich machen sollte, d. h. genau ebenso, wie etwa Anaxagoras den Kraftstoff νοῦς (vgl. § 5, 5). Denn auf diesem metaphysischen Unterbau errichtete Epikur eine physicalische Lehre, welche für die Erklärung ausnahmslos aller Erscheinungen der Natur lediglich die Mechanik der Atome anerkannte, und er führte dies namentlich auch hinsichtlich der Organismen aus, indem er für das Begreifen von deren zweckmässiger Gestaltung den empedokleischen Gedanken von dem Ueberleben des Zweckmässigen anwendete.

Das demokritische Princip der Naturnothwendigkeit kommt endlich bei Epikur auch darin zur Geltung, dass er annahm, bei dem fortwährenden Entstehen und Vergehen der Welten, die sich durch die Atomanhäufungen bilden, müsse schliesslich jede mögliche Combination und damit jede Form der Weltbildung sich wiederholen, sodass in Anbetracht der Unendlichkeit der Zeit nichts geschehen könne, was nicht in derselben Weise schon einmal dagewesen sei[3]). In dieser Lehre begegnet Epikur sich dann wieder mit den Stoikern, welche eine Vielheit zwar nicht coexistirender, aber in der Zeit aufeinanderfolgender Welten lehrten, dabei jedoch sich zu der Behauptung genöthigt sahen, dass diese sich bis in die letzte Besonderheit der Einzelgestaltung und des Einzelgeschehens immer völlig gleich sehen müssten. Wie die Welt aus dem göttlichen Urfeuer hervorgeht, so wird sie nach vorher bestimmtem Zeitmass jedesmal wieder darin zurückgenommen: wenn dann aber nach der Weltverbrennung die Urkraft mit der Bildung einer neuen Welt beginnt, so entfaltet sich diese ewig sich gleichbleibende φύσις ihrer Vernünftigkeit und Nothwendigkeit gemäss immer wieder in derselben Weise. Diese Wiederkehr aller Dinge (παλιγγενεσία oder ἀποκατάστασις) erscheint danach als nothwendige Consequenz der beiden stoischen Wechselbegriffe λόγος und εἱμαρμένη.

1) Vgl. § 4, 9. Spätere Epikureer, welche an den sinnlichen Grundlagen dieser Vorstellung festhielten, dabei jedoch die Willkür der Atome ausschliessen und wieder mehr den demokritischen Gedanken der Naturgesetzlichkeit durchführen wollten, scheinen auf den Ausweg verfallen zu sein, die Zusammenhäufung der Atome daraus zu erklären, dass die massigeren im leeren Raume schneller fielen als die „leichteren": wenigstens polemisirt gegen solche Ansichten Lucr. de rer nat. II, 225 ff. — 2) Im gewissen Sinne könnte man daher — vom Standpunkt heutiger Kritik — sagen, dass der Unterschied zwischen Demokrit und Epikur nur relativ sei. Als unerklärte Urthatsache gilt dem ersteren die Bewegungsrichtung, welche jedes Atom von vorn herein hat, dem letzteren eine willkürliche, zu irgend einem Zeitpunkte eintretende Abweichung von einer für alle gleichmässigen Fallrichtung: der wesentliche Unterschied bleibt aber der, dass diese Urthatsache bei Demokrit etwas zeitlos Gegebenes, bei Epikur dagegen ein einmaliger zeitlicher Act der Willkür ist, welcher ausdrücklich mit der ursachlosen Selbstbestimmung des menschlichen Willens in Parallele gestellt wird. — 3) Plut. bei Euseb. Dox. D. 581, 19. Us. fr. 266.

5. Die theoretischen Vorstellungen dieser beiden Hauptschulen des späteren Alterthums sind sonach nur darin mit einander einig, dass sie durchweg materialistisch sind, und sie haben gerade im Gegensatz zu Platon und Aristoteles diese ihre Stellung ganz ausdrücklich hervorgehoben. Beide behaupten, dass das Wirkliche (τὰ ὄντα), weil es sich im Wirken und im Leiden (ποιεῖν καὶ πάσχειν) offenbare, nur körperlich sein könne; nur den leeren Raum erklärten die Epikureer für etwas Unkörperliches. Dagegen bekämpften auch sie die (platonische) Ansicht, dass die Eigenschaften der Körper etwas an sich (καθ' ἑαυτό) Unkörperliches seien[1], und die Stoiker gingen so weit, dass sie sogar die Eigenschaften, Kräfte und Verhältnisse der Dinge, welche sich, an diesen wechselnd, als wirklich darstellen, für „Körper" erklärten[2]: und mit einer Vorstellung, welche an das Kommen und Gehen der Homöomerien bei Anaxagoras erinnert[3], betrachteten sie das Vorhandensein und Wechseln der Eigenschaften an den Dingen als eine Art von Beimischung dieser Körper in den anderen, woraus sich dann die Ansicht von der allgemeinen Mischung und gegenseitigen Durchdringung aller Körper (κρᾶσις δι' ὅλων) ergab.

In der Ausführung der materialistischen Theorie haben nun die Epikureer kaum etwas Neues geleistet; dagegen weist die stoische Naturlehre eine Anzahl von neuen Anschauungen auf, die nicht nur an sich interessant sind, sondern auch für die Weltvorstellung der folgenden Jahrhunderte wesentliche Linien vorgezeichnet haben.

Zunächst treten bei dieser Ausführung die beiden Gegensätze, welche in dem einheitlichen Naturbegriffe aufgehoben (oder identificirt) sein sollten, wieder auseinander. Das göttliche Urwesen theilt sich in das Wirkende und das Leidende, die Kraft und den Stoff. Als Kraft ist die Gottheit Feuer oder warmer Lebenshauch, Pneuma, als Stoff verwandelt sie sich aus feuchtem Dunst (Luft) theils in Wasser theils in Erde. Demgemäss ist das Feuer die Seele und das „Feuchte" der Leib des Weltgottes; beide aber bilden doch ein in sich selbst identisches, einheitliches Wesen. So schliessen sich die Stoiker in der Lehre von der Verwandlung und Rückverwandlung der Stoffe an Heraklit und zum Theil an die von diesem beeinflusste jüngere Naturphilosophie an (Pseudo-Hippokr. περὶ διαίτης; vgl. oben S. 50 Anm. 1); in der Charakteristik der vier Elemente, in der Darstellung des Weltgebäudes und des zweckmässigen Systems seiner Bewegungen folgen sie der Hauptsache nach dem Aristoteles: aber das Wichtigste in ihrer Physik ist zweifellos die Lehre vom Pneuma.

Gott als schaffende Vernunft (λόγος σπερματικός) ist dieser warme Lebenshauch, der gestaltende Feuergeist, welcher alle Dinge durchdringt und in ihnen als das thätige Princip waltet: er ist das Weltall als in sich selbst bewegtes, zweckvoll und gesetzmässig entfaltetes Lebewesen. Alles dies wird von den Stoikern in dem Begriffe des πνεῦμα zusammengefasst[4], einer ausserordentlich beziehungsvollen und verdichteten Vorstellung, in der sich Anregungen aus Heraklit (λόγος), Anaxagoras (νοῦς), Diogenes von Apollonia (ἀήρ), Demokrit

---

1) Diog. Laert. X, 67. — 2) Plut. c. not. 50, 1085. — 3) Eine ähnliche, an Anaxagoras erinnernde Materialisirung der platonischen Ideenlehre (Plat. Phaed 102) hat, wie es scheint, schon der zur Akademie zählende Eudoxos (S. 82) vollzogen: Arist. Metaph. I 9, 991 a 17 und dazu Alex. Aphr., Schol. in Arist. 573 a 12. — 4) Stob. Ecl. I. 374. Dox. D. 463, 16: εἶναι τὸ ὂν πνεῦμα κινοῦν ἑαυτὸ πρὸς ἑαυτὸ καὶ ἐξ αὑτοῦ, ἢ πνεῦμα ἑαυτὸ κινοῦν πρόσω καὶ ὀπίσω κτλ.

(Feueratome) und nicht zum wenigsten solche aus der peripatetischen Naturphilosophie und Physiologie mit einander verschlungen haben[1]).

6. Am wirksamsten erweist sich dabei die von den Stoikern aus Aristoteles und vermuthlich schon aus Heraklit übernommene Analogie zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos, Weltall und Mensch. Auch die Einzelseele, die Lebenskraft des Leibes, welche das Fleisch zusammenhält und regiert, ist Feuerhauch, Pneuma; aber auch alle die einzelnen Kräfte, die in den Gliedern thätig sind und deren zweckmässige Function beherrschen, sind solche Lebensgeister *(spiritus animales)*. Im menschlichen und thierischen Organismus erscheint die Thätigkeit des Pneuma an das Blut und seinen Umlauf gebunden; gleichwohl ist das Pneuma selbst — gerade weil es auch ein Körper ist, sagte Chrysippos[2]), — von den niederen Elementen, die es beseelt, im Einzelnen trennbar, wie es im Tode geschieht.

Dabei ist jedoch die Einzelseele, wie sie nur ein Theil der allgemeinen Weltseele ist, in ihrem Wesen und ihrer Thätigkeit durchgängig durch diese bestimmt: sie ist mit dem göttlichen Pneuma wesensgleich und von ihm abhängig. Eben deshalb ist die Weltvernunft, der λόγος, für sie das oberste Gesetz (vgl. oben § 14, 3). Darum aber ist ihre Selbständigkeit nur eine zeitlich beschränkte, und ihr letztes Geschick ist jedenfalls, bei dem allgemeinen Weltbrande in den göttlichen Gesammtgeist zurückgenommen zu werden. Ueber die Dauer dieser Selbständigkeit, d. h. über die Ausdehnung der individuellen Unsterblichkeit sind in der Schule verschiedene Ansichten im Umlauf gewesen: einige haben die Dauer bis zum Weltbrande allen Seelen zuerkannt, andere sie nur für die Weisen zurückbehalten.

Wie nun aber das einheitliche Pneuma des Universums (dessen Sitz übrigens von den Stoikern bald an den Himmel, bald in die Sonne, bald in die Mitte der Welt verlegt wurde) sich als beseelende Kraft in alle Dinge ergiesst, so sollte auch der leitende Theil der Einzelseele (τὸ ἡγεμονικόν oder λογισμός), in welchem Vorstellungen, Urtheile und Triebe wohnen und als dessen Sitz das Herz angenommen wurde, seine einzelnen Auszweigungen „wie Polypenarme“ durch den ganzen Leib erstrecken, und solcher einzelnen Pneumata nahm die Stoa noch sieben an: die fünf Sinne, das Sprachvermögen und die Zeugungskraft. Wie die Einheit des göttlichen Urwesens im Weltall, so lebt die Einzelpersönlichkeit im Leibe.

Es ist nun bezeichnend genug, dass diesen äusserlichen Apparat der psychologischen Anschauungen die Epikureer fast ganz zu dem ihrigen machen konnten. Auch ihnen ist die Seele — nach Demokrit aus den feinsten Atomen bestehend — ein feuriger, luftartiger Hauch (sie wenden ebenfalls den Terminus Pneuma an), nur dass sie darin etwas dem Leibe äusserlich Eingefügtes, von ihm Festgehaltenes und mechanisch Gebundenes sehen, das sich im Tode sogleich zerstreut; auch sie unterscheiden zwischen dem vernünftigen und dem vernunftlosen Theile der Seele, ohne freilich dem ersteren jene metaphysische Würde geben zu können, die er in der stoischen Theorie gewann. Im Ganzen ist ihre Lehre auch hier dürftig und unselbständig.

1) Vgl. die S. 146 Anm. 1 erwähnte Abhandlung von SIEBECK. — 2) Nemesius, De nat. hom. p. 34.

7. Metaphysik und Physik der Stoiker bilden, wie es nach der pantheistischen Voraussetzung sich von selbst versteht, zugleich eine Theologie, ein auf wissenschaftliche Darlegung gegründetes System der Naturreligion, und diese hat in ihrer Schule auch poetische Darstellungen wie den Hymnus des Kleanthes gefunden. Dagegen ist der Epikureismus seinem ganzen Wesen nach antireligiös. Er vertritt durchweg den aufklärerischen Standpunkt, dass durch die Wissenschaft die Religion überwunden und dass es Aufgabe und Triumph der Weisheit sei, die aus Furcht und Unwissenheit erwachsenen Wahngebilde des Aberglaubens bei Seite zu schaffen: der Dichter dieser Schule schildert[1]) in grotesken Zügen die Uebel, welche die Religion über die Menschen gebracht, und singt den Ruhm ihrer Besiegung durch die wissenschaftliche Erkenntniss. Um so wunderlicher ist es, dass die epikureische Lehre selbst sich in der Ausmalung einer eigenen, wie sie glaubte, harmlosen Mythologie gefiel. Sie meinte, dass dem allgemeinen Glauben an Götter doch eine gewisse Wahrheit beiwohnen müsse[2]); aber sie fand, dass diese richtige Vorstellung durch falsche Annahmen entstellt sei. Die letzteren aber suchte sie in den Mythen, welche eine Theilnahme der Götter an dem menschlichen Leben und ihre Eingriffe in den Lauf der Dinge erdichteten: selbst der Vorsehungsglaube der Stoiker erschien ihnen in dieser Hinsicht nur als ein verfeinerter Wahn. Epikur sah daher — nach Demokrit's Lehre von den Idolen (§ 10, 4) — in den Göttern menschenähnliche Riesengebilde, welche in den Zwischenräumen der Welten (Intermundien), unberührt vom Wechsel des Geschehens und unbekümmert um das Geschick der niederen Wesen, ein seliges Leben der Betrachtung und der geistigen Lebensgemeinschaft führen sollten; und so ist auch diese Lehre im Grunde genommen nur der Versuch des Epikureismus, sein Lebensideal des ästhetischen Selbstgenusses zu mythologisiren.

8. Ganz anders fügten sich die Vorstellungen der Volksreligion der stoischen Metaphysik ein, und während bis hierher in der Entwicklung des griechischen Denkens die philosophische Theologie sich immer weiter von der heimischen Mythologie entfernt hatte, begegnen wir hier zum ersten Male dem Versuche, natürliche und positive Religion systematisch in Einklang mit einander zu bringen. Wenn damit die Stoiker auch ihrerseits dem Bedürfniss nachgaben, die Berechtigung ganz allgemein im Menschengeschlecht verbreiteter Vorstellungen anzuerkennen (vgl. § 17, 4), so bot ihnen doch dazu ihre Pneumalehre nicht nur willkommene Handhaben, sondern geradezu bestimmende Anlässe. Denn die Betrachtung des Universums musste sie lehren, dass die göttliche Weltkraft offenbar noch mächtigere und lebenskräftigere Theilerscheinungen gestaltet habe als die menschliche Individualseele: und so traten neben die Eine, ungewordene und unvergängliche Gottheit, welche sie meist als Zeus bezeichneten, eine grosse Anzahl „gewordener Götter". Zu diesen rechneten die Stoiker, wie schon Platon und Aristoteles, in erster Linie die Gestirne, in denen auch sie reinere Gestaltungen des Urfeuers und höhere Intelligenzen, verehrten, weiterhin aber auch die Personificationen anderer Naturkräfte, in denen sich das dem Menschen gütige Walten der Vorsehung offenbart. Von hier aus begreift sich, wie in der stoischen Schule eine umfangreiche Mythen-

1) Lucret. de rer. nat. I. 62 ff. — 2) Diog. Laert. X, 123 f. Us. p. 59 f.

deutung an der Tagesordnung war, welche durch allerlei Allegorien die volksthümlichen Gestalten dem metaphysischen Systeme einzuverleiben suchte. Dazu trat dann weiter eine ebenso willkommene Ausbeutung der euemeristischen Theorie, welche nicht nur die Vergötterung hervorragender Menschen verständlich machte und rechtfertigte, sondern auch in den Dämonen die Schutzgeister der einzelnen Menschen heilig halten lehrte. Endlich wurde in diesen Knäuel synkretistischer Theologie auch jener metaphysische Faden hineingesponnen, an welchem die ältere, pythagoreisirende Akademie (hauptsächlich Xenokrates) die Hierarchie der mythischen Gestalten aufzureihen begonnen hatte (vgl. oben § 11, 5). Die Verschlingung aller dieser theologischen Tendenzen ist in der mittleren eklektischen Stoa besonders durch Poseidonios vollzogen worden.

So bevölkerte sich die stoische Welt mit einer ganzen Schaar höherer und niederer Götter: aber sie alle erschienen doch schliesslich nur als Ausflüsse der Einen höchsten Weltkraft, als die untergeordneten Kräfte, welche, selbst durch das allgemeine Pneuma bestimmt, als die waltenden Geister des Weltlebens aufgefasst wurden. Sie bildeten deshalb für den Glauben der Stoiker die vermittelnden Organe, welche, jedes in seinem Bereich, die Lebenskraft und die Vorsehung der Weltvernunft darstellen, und an sie wendete sich in den Cultusformen der positiven Religion die Frömmigkeit der Stoiker. Damit war der Polytheismus des Volksglaubens philosophisch restituirt und als integrirender Bestandtheil in den metaphysischen Pantheismus aufgenommen.

Im Zusammenhange damit steht bei den Stoikern die theoretische Begründung der Mantik, welcher sie — wenige, kühler denkende Männer wie Panaitios ausgenommen — ein grosses Interesse zuwandten. Der einheitliche, von der Vorsehung geleitete Zusammenhang des Weltgeschehens sollte sich u. A. darin zeigen, dass verschiedene Dinge und Vorgänge, die in keinem directen Causalverhältniss zu einander stehen, doch durch feine Beziehungen auf einander deuten und deshalb für einander als Zeichen gelten dürfen: diese zu verstehen sei die Menschenseele schon vermöge ihrer Verwandtschaft mit dem allwaltenden Pneuma befähigt; aber zur Deutung solcher verzückter Offenbarungen müsse die auf Erfahrung beruhende Kunst und Wissenschaft der Mantik hinzutreten. Auf dieser Grundlage hielt der Stoicismus — auch hierin war der Führer Poseidonios — sich für stark genug, um den gesammten Weissagungsglauben der antiken Welt philosophisch zu verarbeiten.

§ 16. Willensfreiheit und Weltvollkommenheit.

Die scharfe Ausprägung der Gegensätze von mechanischer und teleologischer Weltanschauung, insbesondere aber die Verschiedenheit der begrifflichen Formen, in denen dabei der (mit gewisser Beschränkung) gemeinsame Gedanke der allgemeinen Naturgesetzlichkeit entwickelt worden war, führte im Zusammenhange mit den ethischen Postulaten und Voraussetzungen, welche das Denken jener Zeit beherrschten, zwei neue, von vornherein mannichfach verwickelte Probleme herbei: das von der menschlichen Willensfreiheit und das von der Güte und Vollkommenheit der Welt. Beide Probleme wurzelten in Widersprüchen, welche zwischen den moralischen Bedürfnissen und eben den metaphysischen Ansichten zu Tage traten, die zu ihrer Befriedigung hatten herangezogen werden sollen.

1. Der eigentliche Heerd dieser neuen Problembildungen ist die stoische Lehre, und sie lassen sich als die nothwendige Folge eines tief gehenden und in letzter Instanz nicht auszufüllenden Antagonismus zwischen den Grundbestimmungen dieses Systems begreifen. Diese aber sind der metaphysische Monismus und der ethische Dualismus. Die moralische Grundlehre der Stoiker, wonach der Mensch die Welt in seinen eigenen Trieben durch die Tugend überwinden soll, setzt eine anthropologische Dualität, einen Gegensatz in der menschlichen Natur voraus, wonach der Vernunft die vernunftwidrige Sinnlichkeit gegenübersteht. Ohne diesen Gegensatz ist die ganze stoische Ethik hinfällig. Die metaphysische Lehre aber, durch welche das Vernunftgebot im Menschen begreiflich gemacht werden soll, statuirt eine so unumschränkte und allwaltende Wirklichkeit der Weltvernunft, dass damit die Realität des Vernunftwidrigen weder im Menschen noch im Weltlauf zu vereinigen ist. Auf diesem Grunde sind die beiden Fragen erwachsen, welche seitdem nicht wieder aufgehört haben, das Grübeln der Menschen zu beschäftigen, obwohl alle wesentlichen Gesichtspunkte, die dabei in Betracht kommen können, heller oder dunkler schon damals beleuchtet worden sind.

2. Die begrifflichen Voraussetzungen für das Freiheitsproblem liegen bereits in den ethischen Reflexionen über die Freiwilligkeit des Unrechtthuns, die von Sokrates begonnen und von Aristoteles in einer glänzenden Untersuchung[1]) zu einem vorläufigen Abschluss geführt waren. Die Motive dieser Gedanken sind durchweg ethisch, und das Gebiet, auf dem sie sich bewegen, ist ausschliesslich das psychologische. Es handelt sich daher wesentlich um die Frage der Wahlfreiheit: ihre Realität wird aus dem unmittelbaren Gefühl und mit Beziehung auf das Bewusstsein des Menschen von seiner Verantwortlichkeit unbedenklich bejaht und eine Schwierigkeit entsteht nur durch die intellectualistische Auffassung des Sokrates, welcher den Willen in durchgängige Abhängigkeit von der Einsicht brachte. Daraus nämlich ergab sich zunächst die Doppelbedeutung der „Freiheit" oder wie es hier noch heisst „Freiwilligkeit" (ἑκούσιον), welche seitdem in immer neuen Verschiebungen die philosophische Behandlung dieser Fragen in Verwirrung gebracht hat. Alles sittlich falsche Handeln geht nach Sokrates aus einer durch Begierden getrübten, falschen Ansicht hervor: wer so handelt, „weiss" also nicht, was er thut, und er handelt in diesem Sinne unfreiwillig[2]). D. h. nur der Weise ist frei, der Böse ist unfrei[3]). In diesem Sinne ist „Freiheit" ein ethischer Werthbegriff; er setzt hinsichtlich der psychologischen Causalerklärung für die „freien" und für die „unfreien" Handlungen die gleiche Abhängigkeit von den Vorstellungen, dort der richtigen, hier der falschen voraus. Hiervon principiell zu unterscheiden ist der psychologische Freiheitsbegriff, d. h. der Begriff der Wahlfreiheit als der Fähigkeit des Willens zwischen verschiedenen Motiven von sich aus zu entscheiden. Ob Sokrates diese Trennung genau vollzogen hat, ist fraglich[4]): jedenfalls aber ist es bei Platon geschehen. Dieser bejahte ausdrücklich mit Berufung auf die

---

1) Eth. Nik. III, 1—8. — **2)** Xen. Mem. III, 9, 4, Kyrop. III. 1, 38. — **3)** Vgl. Arist. Eth. Nik. III 7, 1113b 14. — **4)** Nach einer Notiz in den peripatetischen Magna Moral. (I 9, 1187a 7) hätte Sokrates sogar ausdrücklich gesagt, „es stehe nicht bei uns", gut oder schlecht zu sein: er hätte danach mit Rücksicht auf die ethische Freiheit die psychologische Freiheit verneint.

Verantwortlichkeit die Wahlfreiheit des Menschen[1], und er hielt doch zugleich an der sokratischen Lehre fest, dass der Böse unfreiwillig, d. h. ethisch unfrei handle: er verbindet sogar beides direct, wenn er[2]) ausführt, dass durch eigene Verschuldung (also mit psychologischer Freiheit) der Mensch in den Zustand der sittlichen Unfreiheit versinken könne.

Bei Aristoteles, der sich von dem sokratischen Intellectualismus mehr entfernte, tritt der psychologische Freiheitsbegriff klarer und selbständiger heraus. Er geht davon aus, dass die ethische Qualification überhaupt nur für „freiwillige" Handlungen in Betracht kommt, und er erläutert zunächst diese Freiwilligkeit durch die Beeinträchtigungen, welche sie theils durch äusseren Zwang (βία) bzw. auch psychischen Zwang theils durch Unkenntniss der Sachlage erfährt: vollkommen freiwillig ist nur diejenige Handlung, welche in der Persönlichkeit selbst bei völliger Kenntniss der Verhältnisse ihren Ursprung hat[3]). Die ganze Untersuchung ist[4]) dabei vom Standpunkte der Verantwortlichmachung aus gehalten, und der gefundene Begriff der Freiwilligkeit soll auf den der Zurechnungsfähigkeit führen. Er enthält in sich die Merkmale der äusseren Freiheit des Handelns und der durch keine Täuschung getrübten Auffassung der Sachlage. Deshalb muss er aber noch weiter eingeschränkt werden: denn zurechnungsfähig sind unter den freiwilligen Handlungen nur solche, welche aus einer Wahlentscheidung (προαίρεσις) hervorgehen[5]). Erst die Wahlfreiheit also, welche mit der Ueberlegung der Zwecke wie der Mittel verfährt, ist die Bedingung der sittlichen Zurechnung.

Ein weiteres Eingehen auf die Psychologie der Motivation und auf die bestimmenden Ursachen dieser Wahlentscheidung hat Aristoteles vermieden: er begnügt sich mit der Feststellung, dass die Persönlichkeit selbst der zureichende Grund für die Handlungen ist[6]), die ihr zugerechnet werden: und an dieser Behauptung der Wahlfreiheit hielt auch seine Schule, vor Allem Theophrast, der eine eigene Schrift über die Freiheit verfasste, energisch fest.

3. Auf demselben Boden finden wir nun, soweit es sich um rein ethische Betrachtungen handelt, zunächst auch die Stoiker. Gerade das lebhafte Verantwortlichkeitsgefühl, welches ihre Moral charakterisirt, verlangte von ihnen die Anerkennung dieser freien Wahlentscheidung des Individuums, und sie suchten diese deshalb auch auf alle Weise aufrechtzuerhalten.

Um so bedenklicher aber war es, dass ihre Metaphysik mit der Lehre vom Schicksal und von der Vorsehung sie darüber hinaustrieb. Denn indem diese Theorie den Menschen, wie alle anderen Einzelwesen, in seiner ganzen äusseren und inneren Gestaltung und in all seinem Thun und Lassen durch die alllebendige Weltkraft bestimmt sein liess, hörte die Persönlichkeit auf, der wahre und letzte Grund (ἀρχή) ihrer Handlungen zu sein, und die letzteren erschienen somit auch nur wie alles übrige Geschehen als vorherbestimmte und unentfliehbar nothwendige Wirkungen der Gott-Natur. In der That schreckte die Stoa vor dieser äussersten Consequenz des Determinismus nicht zurück: vielmehr häufte Chrysippos Beweis auf Beweis für diese Lehre. Er begründete sie durch

1) Plat. Rep. X, 617 ff. — 2) Plat. Phaed. 81 b. — 3) Eth. Nik. III 3, 1111 a 23: οὗ ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδότι τὰ καθ' ἕκαστα ἐν οἷς ἡ πρᾶξις. — 4) Wie deutlich im Eingang (a. a. O. 1109 b 34) der Hinweis auf das Strafrecht zeigt. — 5) Ibid. 4. 1112 a 1. — 6) Ibid. 5. 1112 b 31: ἔοικε δή . . ἄνθρωπος εἶναι ἀρχὴ τῶν πράξεων.

den Satz vom zureichenden Grunde (vgl. oben. § 15, 2); er zeigte, dass nur unter ihrer Voraussetzung die Richtigkeit von Urtheilen über Zukünftiges behauptet werden könne, indem das Kriterium für ihre Wahrheit oder Falschheit nur darin bestehen könne, dass ihr Gegenstand schon sicher bestimmt sei [1]); er änderte dieselbe Argumentation auch dahin um, dass, da nur das Nothwendige und nicht das noch Unentschiedene gewusst werden könne, das Vorherwissen der Götter die Annahme des Determinismus erforderlich mache; und er verschmähte es selbst nicht, die Erfüllung von Weissagungen als willkommenes Argument heranzuziehen.

In dieser vom Standpunkte der stoischen Logoslehre vollkommen consequenten Lehre sahen nun freilich die Gegner eine entschiedene Leugnung der Willensfreiheit, und von den Vorwürfen welche das System erfuhr, war dieser wohl der häufigste und zugleich der einschneidendste. Unter den zahlreichen Angriffen ist der bekannteste die sog. *ignava ratio* (ἀργὸς λόγος), welche aus der Behauptung von der unentrinnbaren Nothwendigkeit der zukünftigen Ereignisse den fatalistischen Schluss zieht, dann solle man sie unthätig erwarten, — ein Angriff, dem auch Chrysippos nur mit sehr geschraubten Unterscheidungen zu entschlüpfen wusste [2]).

Die Stoiker dagegen mühten sich ab zu zeigen, dass trotz dieses Determinismus und vielmehr gerade durch ihn der Mensch die Ursache seiner Handlungen in dem Sinne bleibe, dass er dafür verantwortlich zu machen sei. Auf Grund einer Unterscheidung [3]) von Haupt- und Nebenursachen (die übrigens durchaus an das platonische αἴτιον und ξυναίτιον erinnert), zeigte Chrysippos, dass allerdings jede Willensentscheidung nothwendig aus der Zusammenwirkung des Menschen mit der Umgebung folge, dass aber eben dabei die äusseren Umstände nur die Nebenursachen, die von der Persönlichkeit erfolgende Zustimmung dagegen die Hauptursache sei, und diese allein werde denn auch durch die Zurechnung getroffen. Wenn aber das freiwillig handelnde ἡγεμονικόν des Menschen aus dem allgemeinen Pneuma bestimmt sei, so gestalte sich dies eben in jedem Sonderwesen zu einer selbständigen, von den anderen verschiedenen Natur, die als eigene ἀρχή zu gelten habe [4]). Insbesondere hoben die Stoiker hervor, dass das Verantwortlichmachen als ein Urtheil über die sittliche Qualität der Handlungen und der Charaktere ganz unabhängig von der Frage sei, ob die Personen oder Thaten im Weltlauf auch hätten anders sein können oder nicht [5]).

4. Das schon ethisch und psychologisch verschlungene Problem der Willensfreiheit erfuhr auf diese Weise noch eine metaphysische und (im Sinne der Stoiker) theologische Complication, und die Folge war die, dass die indeterministischen Gegner der Stoa dem Freiheitsbegriff, den sie durch deren Lehre bedroht erachteten, eine neue und scharf zugespitzte Wendung gaben.

Die Annahme des ausnahmslosen Causalnexus, dem auch die Willensfunctionen untergeordnet sein sollten, schien die Fähigkeit der freien Entscheidung auszuschliessen: aber diese Wahlfreiheit galt seit Aristoteles bei allen Schulen als unerlässliche Voraussetzung der sittlichen Zurechnung. Deshalb

---

1) Cic. de fato 10, 20. Soweit es sich dabei um disjunctive Sätze handelte, gab daher auch Epikur die Geltung der Disjunction preis: Cic. de nat. deor. I, 25, 70. — 2) Cic. de fato 12, 28ff. — 3) Ibid. 16, 36ff. — 4) Alex. Aphr. de fato S. 112. — 5) Ibid. S. 106.

meinten die Gegner — und das gab dem Streit eine besondere Heftigkeit — ein sittliches Gut zu vertheidigen, wenn sie die stoische Schicksalslehre und damit das demokritische Princip der Naturnothwendigkeit bestritten. Und wenn Chrysipp sich zur Begründung des Determinismus auf den Satz vom zureichenden Grunde berufen hatte, so scheute Karneades, dem die Willensfreiheit als unumstössliche Thatsache galt, sich nicht die allgemeine und ausnahmslose Geltung dieses Satzes in Frage zu ziehen[1]).

Noch weiter aber ging Epikur. Er fand den stoischen Determinismus mit der Selbstbestimmung des Weisen, die den wesentlichen Zug seines ethischen Ideals bildete, so unvereinbar, dass er lieber noch die Wahnvorstellungen der Religion annehmen, als an eine solche Knechtschaft der Seele glauben wollte[2]). Darum leugnete auch er die Allgemeingiltigkeit des Causalgesetzes und subsumirte die Freiheit mit dem Zufall zusammen unter den Begriff des ursachlosen Geschehens. So ist im Gegensatz gegen den stoischen Determinismus der metaphysische Freiheitsbegriff entstanden, vermöge dessen Epikur die ursachlose Willensfunction des Menschen mit der ursachlosen Abweichung des Atoms von der Fall-Linie (vgl. § 15, 4) in Parallele stellte. Die Freiheit des Indeterminismus soll somit die durch keine Ursachen bestimmte Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten bedeuten, und Epikur meinte damit die moralische Verantwortlichkeit zu retten.

Dieser metaphysische Begriff der Freiheit als Ursachlosigkeit steht auch in dem wissenschaftlichen Denken des Alterthums durchaus nicht isolirt. Nur die Stoa hat an dem Princip der Causalität unverbrüchlich festgehalten: aber selbst Aristoteles hatte (vgl. § 13, 3) die Geltung der allgemeinen begrifflichen Bestimmungen nicht bis in das Einzelne hinein verfolgt, er hatte sich mit dem ἐπὶ τὸ πολύ begnügt, und er hatte seinen Verzicht auf ein volles Begreifen des Besonderen durch die Annahme des Zufälligen in der Natur, d. h. des Gesetz- und Ursachlosen ausgesprochen. In dieser Hinsicht sind allein die Stoiker als Vorläufer der modernen Naturforschung zu betrachten.

5. Auf nicht minder grosse Schwierigkeiten stiess der Stoicismus mit seiner Durchführung der Teleologie. Das pantheistische System, welches die ganze Welt als das lebendige Erzeugniss einer zweckthätigen göttlichen Vernunft betrachtete und in dieser den einzigen Erklärungsgrund fand, musste selbstverständlich auch die Zweckmässigkeit, Güte und Vollkommenheit dieses Universums behaupten, und umgekehrt pflegten die Stoiker das Dasein der Götter und der Vorsehung gerade durch den Hinweis auf die Zweckmässigkeit, Schönheit und Vollkommenheit der Welt, d. h. auf dem sog. physikotheologischen Wege zu beweisen[3]).

Die Angriffe, welche dieser Gedankenzusammenhang im Alterthum erfuhr, haben sich weniger gegen die Richtigkeit des Schlussverfahrens (obwohl auch hier Karneades einsetzte), als vielmehr gegen die Prämisse gerichtet, und die naheliegende Aufzeigung der vielen Mängel und Unzweckmässigkeiten, der Uebel und der sittlichen Schäden in der Welt, wurde umgekehrt als Gegengrund gegen die Annahme einer vernünftigen, zweckthätigen Weltursache und einer Vor-

1) Cic. de fato 5, 9; 11, 23; 14, 31. — 2) Diog. Laert. X, 133f. Us. p. 65. — 3) Cic. de nat. deor. II, 5, 13ff.

sehung verwendet. Zunächst und mit voller Energie geschah dies natürlich von Epikur, der da fragte, ob Gott die Uebel in der Welt entweder zwar aufheben wolle aber nicht könne, oder zwar aufheben könne aber nicht wolle, oder etwa gar beides nicht[1]. Er wies auch schon auf die Ungerechtigkeiten hin, womit der Lauf des Lebens so oft die Guten elend und die Bösen glücklich macht[2].

In verstärktem Masse und in besonders sorgfältiger Ausführung wurden diese Einwürfe von Karneades in's Feld geführt[3]. Er fügte aber dem Hinweis auf die Uebel und auf die Ungerechtigkeit des Weltlaufs den für die Stoiker sicher empfindlichsten Einwurf hinzu[4]: woher denn in dieser von der Vernunft geschaffenen Welt das Vernunftlose und Vernunftwidrige, woher in dieser vom göttlichen Geiste durchlebten Welt die Sünde und die Thorheit, das grösste aller Uebel, komme? und wenn die Stoiker, wie es trotz des Determinismus in der That wohl geschehen war[5], dafür den freien Willen verantwortlich machen wollten, so erhob sich die weitere Frage, weshalb die allmächtige Weltvernunft dem Menschen eine Freiheit gegeben habe, die so zu missbrauchen war, und weshalb sie diesen Missbrauch zulasse.

6. Solchen Fragen gegenüber waren die Stoiker mit ihrer monistischen Metaphysik viel schlimmer daran, als etwa Platon und Aristoteles, welche die Zweckwidrigkeiten und das Böse auf den Widerstand des „Nichtseienden“ bzw. der Materie hatten zurückführen können. Trotzdem sind die Stoiker muthig an die Bewältigung dieser Schwierigkeiten herangetreten und haben die meisten derjenigen Argumente, in denen sich später immer wieder die Theodicee bewegt hat, nicht ohne scharfsinnige Mühe zu Tage gefördert.

Es kann aber die teleologische Lehre von der Vollkommenheit des Universums gegen solche Einwürfe in Schutz genommen werden, indem die dysteleologischen Thatsachen entweder geleugnet oder als unerlässliche Mittel bzw. Nebenerfolge in dem Zweckzusammenhange des Ganzen gerechtfertigt werden. Beide Wege hat die Stoa eingeschlagen.

Ihre psychologischen und ethischen Theorien erlaubten die Behauptung, dass, was ein physisches Uebel genannt wird, an sich gar nicht ein solches sei, sondern erst durch die Zustimmung des Menschen dazu werde; wenn daher Krankheiten und Aehnliches durch die Nothwendigkeit des Naturverlaufs herbeigeführt werden, so sei es nur die Schuld des Menschen, die daraus ein Uebel mache: wie denn auch vielfach nur der falsche Gebrauch, den der thörichte Mensch von den Dingen macht, diese schädlich werden lässt[6], während sie an sich entweder gleichgiltig oder gar förderlich sind. Ebenso wird der Einwurf wegen der Ungerechtigkeit des Weltlaufs damit zurückgewiesen, dass in Wahrheit für den Guten und Weisen die physischen Uebel gar keine Uebel sind, dass dagegen andrerseits für den Schlechten nur eine sinnliche Scheinbefriedigung möglich ist, die ihn nicht wahrhaft glücklich macht, sondern vielmehr die sittliche Krankheit, woran er leidet, nur verschlimmert und befestigt[7].

Andrerseits lassen sich die physischen Uebel doch auch damit vertheidigen, dass sie, wie dies z. B. Chrysipp von den Krankheiten zu zeigen suchte[8],

---

1) Lactant., De ira dei 13, 19, Us. fr. 374. — **2)** Id. Inst. div. III, 17, 8. Us. fr. 370. — **3)** Cic. Acad. II, 38, 120, De nat. deor. III, 32, 80 ff. — **4)** Cic. de nat. deor. III, 25—31. — **5)** Kleanth. hymn. v. 17. — **6)** Senec. qu. nat. V, 18, 4. — **7)** Senec. Ep. 87, 11 f. — **8)** Gell. N. A. VII, 1, 7 ff.

die unerlässlichen Folgen an sich zweckmässiger Natureinrichtungen sind, die im Uebrigen ihre Absicht nicht verfehlen. Insonderheit aber wohnt ihnen die moralische Bedeutung inne, dass sie zum Theil als bessernde Strafe der Vorsehung[1], zum Theil auch als nützlicher Anlass zur Uebung sittlicher Kräfte[2]) dienen.

Wenn so die äusseren Uebel hauptsächlich durch den Nachweis ihrer ethischen Zweckmässigkeit gerechtfertigt wurden, so erschien es für die Stoiker um so dringender, erwies sich aber auch um so schwieriger, das moralische Uebel, die Sünde, begreiflich zu machen. Hier war die negative Ausflucht ganz unmöglich; denn die Realität der Schlechtigkeit bei der grossen Mehrzahl der Menschen war der Gegenstand der beliebtesten Declamationen in der stoischen Moralpredigt selbst. Hier war also der Kernpunkt der ganzen Theodicee: zu zeigen, wie in der Welt, welche das Erzeugniss der göttlichen Vernunft ist, das Vernunftwidrige in den Trieben, Gesinnungen und Handlungen der vernunftbegabten Wesen möglich sei. Hier griffen die Stoiker deshalb zu ganz allgemeinen Wendungen: sie wiesen darauf hin, wie die Vollkommenheit des Ganzen diejenige aller einzelnen Theile nicht nur nicht einschliesse, sondern ausschliesse[3]), und begründeten in dieser Weise, dass Gott nothwendig auch die Unvollkommenheit und Schlechtigkeit des Menschen habe zulassen müssen. Insbesondere aber betonten sie, dass erst durch den Gegensatz zum Bösen das Gute als solches zu Stande komme: gäbe es keine Sünde und Thorheit, so gäbe es auch keine Tugend und Weisheit[4]). Und wenn so das Laster als die nothwendige Folie für das Gute dargethan war, so gaben die Stoiker am Ende zu bedenken[5]), dass die ewige Vorsehung schliesslich auch das Böse zum Guten wende und in ihm nur ein scheinbar widerstrebendes Mittel zur Erfüllung ihrer höchsten Zwecke habe[6]).

§ 17. Die Kriterien der Wahrheit.

Am geringfügigsten ist der philosophische Ertrag der nacharistotelischen Zeit auf dem logischen Gebiete. Eine so gewaltige Schöpfung, wie die Analytik des Stagiriten, welche die Principien der griechischen Wissenschaft in so musterhafter Weise zu geschlossenem Gesammtbewusstsein brachte, musste natürlich das logische Denken auf lange Zeit beherrschen und hat dies in der That bis an den Ausgang des Mittelalters und selbst noch darüber hinaus gethan. Die Fundamente dieses Systems waren so fest gelegt, dass daran zunächst nicht gerüttelt wurde und dass der Schulthätigkeit nur der Ausbau einzelner Theile übrig blieb, wobei sich denn schon damals viel verschnörkeltes Epigonenwesen breit machte.

1. Schon die Peripatetiker haben in dieser Richtung die aristotelische Analytik durch ausführlichere Behandlung, theilweise Neubegründung, weitergehende Eintheilung, schulmässigere Formulirung systematisch auszubilden gesucht. Insbesondere haben Eudemos und Theophrast Untersuchungen über das hypothetische und das disjunctive Urtheil und über die durch deren Vorkommen in den Prämissen veranlasste Erweiterung der Syllogistik angestellt. Die Stoiker führten diese Bestrebungen fort; sie setzten diese neue Formen

1) Plut. Stoic. rep. 35, 1. — 2) Marc. Aurel. VIII, 35. — 3) Plut. Stoic. rep. 44, 6. — 4) Ibid. 36, 1. — 5) Ibid. 35, 3. — 6) Kleanth. hymn. v. 18f.

des Urtheils (ἀξίωμα) als zusammengesetzte den einfachen[1]) (kategorischen) gegenüber, entwickelten bis in alle Einzelheiten die daraus folgenden Schlussformen, betonten auch besonders die Qualität[2]) der Urtheile und leiteten die Denkgesetze in veränderten Formen ab. Ueberhaupt aber spannen sie die logischen Regeln zu einem trockenen Schematismus und echt schulmässigen Formalismus aus, der dadurch sich von inhaltlichen Grundgedanken der aristotelischen Analytik mehr und mehr entfernte und zu einem todten Formelkram wurde. Die unfruchtbare Spitzfindigkeit dieses Treibens gefiel sich namentlich in der Auflösung sophistischer Fangschlüsse, bei denen der sachliche Sinn unrettbar in den Widerstreit der Formen verstrickt war.

Erst in diesen Schulbearbeitungen hat die von Aristoteles geschaffene Wissenschaft der Logik den rein formalen Charakter angenommen, der ihr dann bis zu Kant hin geblieben ist. Je pedantischer dabei sich die Ausführung des Einzelnen gestaltete, um so mehr trat an die Stelle des Bewusstseins vom lebendigen Denken, das Aristoteles angestrebt hatte, ein schulmeisterliches Maschennetz von Regeln, — wesentlich dazu bestimmt, die Gedanken einzufangen und auf ihre formelle Legitimation zu prüfen, aber unfähig, der schöpferischen Kraft der wissenschaftlichen Thätigkeit gerecht zu werden. Hatte schon bei Aristoteles die Rücksicht auf Beweisen und Widerlegen im Vordergrunde gestanden, so waltet sie hier nur noch allein, und zu einer Theorie der Forschung hat es das Alterthum nicht gebracht. Denn die schwachen Ansätze, welche sich dazu in den Untersuchungen eines jüngeren Epikureers[3]), des Philodemos[4]), über Inductions- und Analogieschlüsse finden, stehen verhältnissmässig einsam ohne nennenswerthen Ertrag.

2. Mehr Sachliches sollte man in der Kategorienlehre erwarten, von deren Umarbeitung die Stoiker viel Wesens machten. Da war es nun zwar durchaus richtig, aber auch wenig fruchtbar, wenn darauf hingewiesen wurde, die oberste Kategorie, von der die anderen nur besondere Bestimmungen darstellen, sei diejenige des Seins (τὸ ὄν)[5]) oder des Etwas (τί); und ebenso wurde die Coordination der Kategorien, die bei Aristoteles wenigstens nach der Art der Aufzählung stattfand, durch eine ausdrücklich systematische Reihenfolge ersetzt, nach welcher jede Kategorie durch die folgende näher bestimmt werden sollte. Das Seiende als bleibendes Substrat aller möglichen Beziehungen ist Substanz (ὑποκείμενον); diese ist der Träger von festen Eigenschaften (ποιόν), und nur in dieser Hinsicht befindet sie sich in wechselnden Zuständen (τὸ πὼς ἔχον) und in Folge deren auch in Beziehungen zu anderen Substanzen (τὸ πρός τί πως ἔχον).

Aus der Kategorienlehre wird damit eine Ontologie, d. h. eine metaphysische Theorie über die allgemeinsten Formbeziehungen der Wirklichkeit, und diese nimmt deshalb bei den Stoikern, ihrer allgemeinen Tendenz gemäss

---

1) Sext. Emp. adv. math. VIII, 93. — **2)** Diog. Laert. VII, 65. — **3)** Epikur selbst und im Ganzen auch seine Schule kümmerte sich um die formale Logik grundsätzlich nicht: man könnte darin Geschmack und Verständniss sehen, es war aber in Wahrheit nur die Gleichgiltigkeit gegen Alles, was nicht direct praktischen Nutzen versprach. — **4)** Ueber dessen in Herculanum aufgefundene Schrift περὶ σημείων καὶ σημειώσεων vgl. Th. Gompertz, Herculanensische Studien, Heft 1 (Leipzig 1865). Fr. Bahnsch (Lyck 1879). R. Philippson (Berlin 1881). — **5)** Dass auch die Peripatetiker sich mit dieser Kategorie beschäftigten, beweist die von Straton erhaltene Definition: τὸ ὂν ἐστι τὸ τῆς διαμονῆς αἴτιον (Prokl. in Tim. 242e).

(vgl. § 15. 5) einen durchweg materialistischen Charakter an. Als Substanz ist das Seiende die an sich eigenschaftslose Materie (ὕλη), und die ihr im Ganzen wie im Besonderen innewohnenden Eigenschaften und Kräfte (ποιότητες — δυνάμεις) sind ebenfalls ihr beigemischte (κρᾶσις δι' ὅλων) Stoffe (Luftströmungen). Dabei werden beide, Substanz und Attribute, sowohl unter dem Gesichtspunkte des allgemeinen Begriffs, als auch unter demjenigen des Einzeldinges betrachtet, und in letzterer Beziehung hervorgehoben, dass jedes Einzelding von allen anderen wesentlich und bestimmt unterschieden sei[1]).

Neben diese Kategorien des Seins treten aber bei den Stoikern diejenigen Begriffsformen, durch welche sie das Verhältniss des Denkens zum Sein ausdrückten, und in diesen kommt nun die Trennung des Subjectiven vom Objectiven, welche in der Entwicklung des griechischen Denkens immer stärker vorbereitet worden war, zum entschiedenen Ausdruck. Während nämlich die Stoiker alle Gegenstände, auf die sich das Denken bezieht, für körperlich, während sie ebenso die Denkthätigkeit selbst und nicht minder ihren sprachlichen Ausdruck[2]) für körperliche Functionen ansahen, mussten sie doch zugestehen, dass der Vorstellungsinhalt als solcher (τὸ λεκτόν) unkörperlicher Natur sei. Indem aber so zwischen Sein und Bewusstseinsinhalt scharf unterschieden wurde, trat das erkenntnisstheoretische Grundproblem hervor, wie das Verhältniss der Beziehung und der Uebereinstimmung zwischen beiden zu denken sei.

3. Diese Frage war aber ausserdem durch die lebhafte Entwicklung nahe gelegt, welche der Skepticismus inzwischen erfahren hatte, und durch die verhältnissmässig starke Stellung, welche er den dogmatischen Systemen gegenüber behauptete.

Gleichviel ob von Pyrrhon oder Timon, jedenfalls waren um dieselbe Zeit, wo die grossen Schulsysteme sich ausbildeten und befestigten, auch alle die Argumente zu einem geschlossenen Ganzen systematisirt worden, durch welche schon die sophistische Zeit das naive Vertrauen in die Erkenntnissfähigkeit des Menschen erschüttert hatte. Obgleich auch dabei der ethische Zweck, den Menschen durch Urtheilsenthaltung unabhängig vom Schicksal zu stellen, letzthin massgebend war (vgl. § 14. 2), so bildet doch dieser Skepticismus eine sorgfältig ausgeführte theoretische Doctrin. Er bezweifelt die Möglichkeit der Erkenntniss in ihren beiden Formen, als Wahrnehmung ebenso wie als urtheilendes Denken, und nachdem er jeden dieser beiden Factoren einzeln zersetzt hat, fügt er ausdrücklich hinzu, dass ebendeshalb auch ihre Vereinigung kein sicheres Ergebniss haben könne[3]).

In Bezug auf die Wahrnehmung bemächtigen sich die Skeptiker des protagoreischen Relativismus, und noch in den sog. zehn Tropen[4]), worin

1) In der Entgegensetzung der beiden ersten und der beiden letzten Kategorien kommt auch hier das sprachliche Verhältniss von Nomen und Verbum (nach stoischer Terminologie πτῶσις und κατηγόρημα) zu Tage. — 2) Auf die unterscheidende Gegenüberstellung des Denkens und des Sprechens, der inneren Vernunftthätigkeit (λόγος ἐνδιάθετος) und ihres Ausdrucks durch die Stimme (λόγος προφορικός) legten die Stoiker grosses Gewicht: daher auch die Annahme (vgl. § 15, 6) des Sprachvermögens als eigenen Seelentheils; daher ihre ausführliche Behandlung der Rhetorik (und Grammatik) neben der Logik. — 3) Von zwei Betrügern zusammen ist erst recht keine Wahrheit zu erwarten: Diog. Laert. IX, 114. — 4) Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 38 ff.

Ainesidemos[1]) die skeptische Theorie mit sehr mangelhafter Anordnung darstellte, nimmt diese Tendenz den breitesten Raum ein. Die Wahrnehmungen wechseln nicht nur bei den verschiedenen Gattungen der Lebewesen (1), nicht nur bei den verschiedenen Menschen (2) je nach ihren Gewöhnungen (9) und ihrer ganzen Entwicklung (10), sondern sogar bei demselben Individuum zu verschiedenen Zeiten (3), in Abhängigkeit von den körperlichen Zuständen (4) und von dem verschiedenen Verhältniss, in dem es sich schon räumlich zu dem Gegenstande befindet (5): aber sie ändern sich auch durch die Verschiedenheit der Zustände des Objects (7), und sie haben auf den Werth einer unmittelbaren Wiedergabe der Dinge schon deshalb keinen Anspruch, weil ihre Entstehung durch Zwischenzustände, in Medien wie der Luft, bedingt ist, deren Mitwirkung wir nicht in Abzug zu bringen vermögen (6). Der Mensch ist daher in alle Wege ausser Stande, die Dinge rein zu erkennen (8), und er hat gegenüber der widerspruchsvollen Mannichfaltigkeit der Eindrücke, kein Mittel, einen wahren von einem falschen zu unterscheiden. Der eine gilt nicht mehr (οὐ μᾶλλον) als der andere.

Ebenso relativ aber wie die Wahrnehmungen sind auch die Ansichten (δόξαι) der Menschen. In dieser Hinsicht machen sich beim Pyrrhonismus die Einflüsse der eleatischen Dialektik geltend. Es wird gezeigt, dass jeder Meinung die entgegengesetzte mit gleich guten Gründen gegenübergestellt werden kann, und dies Gleichgewicht der Gründe (ἰσοσθένεια τῶν λόγων) erlaubt daher wieder nicht, Wahres und Falsches zu unterscheiden: bei solchem Widerspruch (ἀντιλογία) gilt auch hier das Eine nicht mehr als das Andere. Somit bestehen — nach der von den Skeptikern aufgenommenen Redeweise der Sophistik — alle Meinungen nur durch Convention und Gewohnheit (νόμῳ τε καὶ ἔθει), nicht mit wesenhafter Berechtigung (φύσει).

Energischer noch hat die spätere Skepsis die Möglichkeit der wissenschaftlichen Erkenntniss angegriffen, indem sie die Schwierigkeiten des syllogistischen Verfahrens und der von Aristoteles darauf gebauten Methode aufdeckte[2]). Hierin scheint Karneades vorangegangen zu sein, welcher zeigte, dass jeder Beweis, indem er für die Giltigkeit seiner Prämissen andere Beweise voraussetzt u. s. f., einen regressus in infinitum erforderlich mache, — eine Consequenz, welche für den Skeptiker, der nicht wie Aristoteles etwas unmittelbar Gewisses (ἄμεσον; vgl. 12, 4) anerkannte, durchaus zutreffend war. Dasselbe Argument hat Agrippa weiter geführt, der den Skepticismus in fünf Tropen[3]) viel klarer und umfassender als Aenesidem formulirte. Er erinnerte wiederum an die Relativität der Wahrnehmungen (3) und der Ansichten (1); er zeigte, wie jeder Beweis in's Endlose treibe (2: ὁ εἰς ἄπειρον ἐκβάλλων) und wie unrecht es sei, beim Beweisen von nur hypothetisch anzunehmenden Prä-

---

1) Diesem wird von den alten Schriftstellern neben der Skepsis ein Anschluss an die Metaphysik Heraklit's nachgesagt. Die Frage, ob ein solcher thatsächlich vorlag oder ihm nur missverständlich zugeschrieben wurde, hat lediglich antiquarische Bedeutung. Denn wäre auch das Erstere der Fall gewesen, so hätte sich darin nur wieder eine sachliche Verwandtschaft gezeigt, auf welche schon Platon, Theaet. 152e ff. hingewiesen hatte. Vgl. oben § 8, 3, Anm. 2. — 2) Sext. Emp. adv. math. VIII, 316ff. — 3) Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 164ff.: 1. Der Widerstreit der Meinungen. 2. Die Endlosigkeit des Begründens. 3. Die Relativität aller Wahrnehmungen. 4. Die Unmöglichkeit anderer als hypothetischer Prämissen. 5. Der Cirkel im Syllogismus.

missen auszugehen (4), endlich wie vielfach auch in der Wissenschaft als Grund der Prämissen schon das vorausgesetzt werden müsse, was dadurch erst bewiesen werden sollte (5: ὁ διάλληλος — die Diallele). In letzterer Hinsicht wurde auch daran erinnert, dass bei der syllogistischen Ableitung eines particularen Satzes aus einem generellen, dieser doch von vornherein nur unter der Bedingung, dass jener gelte, berechtigt wäre[1]).

Da somit das Wesen der Dinge der menschlichen Erkenntniss unzugänglich sei[2]), so verlangten die Skeptiker, dass der Mensch sich des Urtheils möglichst enthalte (ἐποχή). Ueber die Dinge können wir nichts sagen (ἀφασία), wir können nur aussprechen, dass uns Dies und Jenes so oder so erscheine, und damit berichten wir (so hatten schon die Kyrenaiker gelehrt: § 8,3) eben nur über unsere eigenen augenblicklichen Zustände. Selbst die skeptische Behauptung von der Unmöglichkeit der Erkenntniss sollte (um dem Widerspruch zu entgehen, dass hier wenigstens Negatives theoretisch behauptet und begründet erschien)[3]) mehr als Bekenntniss denn als Erkenntniss, mehr als Meinungsenthaltung denn als Behauptung aufgefasst werden.

4. Am schärfsten fasste sich der Angriff der Skepsis in dem Satze[4]) zusammen, dass den Täuschungen gegenüber, denen der Mensch bei allen seinen Vorstellungen, welchen Ursprungs auch immer, ausgesetzt ist, es kein eindeutiges, sicheres Erkennungszeichen, kein Kriterium der Wahrheit gebe. Wenn deshalb die dogmatischen Schulen, schon aus dem sokratischen Motiv, dass Tugend ohne Wissen unmöglich sei[5]), an der Realität der Erkenntniss festhielten, so erwuchs ihnen die Aufgabe, ein solches Kriterium anzugeben und gegen die skeptischen Einwürfe zu vertheidigen. Das haben denn auch die Epikureer und Stoiker gethan, obwohl ihnen ihre materialistische Metaphysik und die damit zusammenhangende sensualistische Psychologie dabei erhebliche und in letzter Instanz unüberwindliche Schwierigkeiten bereitete.

In der That war die psychogenetische Lehre beider Schulen diejenige, dass der Inhalt aller Vorstellungen und Erkenntnisse lediglich aus der sinnlichen Wahrnehmung stamme. Das Zustandekommen der letzteren erklärten sich die Epikureer durch die demokritische Idolentheorie (§ 10, 3); diese gab ja auch den Sinnestäuschungen, Träumen u. s. w. den Charakter von Wahrnehmungen entsprechender Wirklichkeit, und auch die Gebilde der combinirenden Phantasie liessen sich durch Vereinigungen, die schon objectiv zwischen den Bilderchen stattgefunden haben sollten, hiernach begreiflich machen. Aber auch den Stoikern galt die Wahrnehmung als ein körperlicher Vorgang, als ein Eindruck der äusseren Dinge auf die Seele (τύπωσις), dessen Möglichkeit bei der allgemeinen Mischung aller Körper sich von selbst zu verstehen schien. Diese grob sinnliche Auffassung drückten sie durch den seitdem oft wiederholten Vergleich aus, die Seele sei ursprünglich wie eine unbeschriebene Wachstafel, in welche die Aussenwelt mit der Zeit ihre Zeichen eindrücke[6]). Feiner, aber

1) Sext. Emp. Pyrrh. hyp. II, 194 ff. Erneuert bei J. St. Mill, Logik II, 3, 2; berichtigt bei Chr. Sigwart, Logik I, § 55, 3. — 2) Die einfachste Formulirung der Skepsis war schiesslich diejenige, welche Agrippa's fünf Tropen in zwei zusammenzog: es giebt nichts unmittelbar Gewisses, und es giebt eben deshalb auch zweitens nichts mittelbar Gewisses, somit gar nichts Gewisses. Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 178 f. — 3) Cic. Acad. II, 9, 28 und 34, 109. Sext. Emp. adv. math. VIII, 463 ff. — 4) Sext. Emp. adv. math. VII, 159. — 5) Diog. Laert. X, 146 f. K. Δ. Us. p. 76 f., andrerseits Plut. Stoic. rep. 47, 12. — 6) Plut.

unbestimmter, immer jedoch noch durchaus mechanisch klingt die Bezeichnung von Chrysippos, welcher die Wahrnehmung eine Eigenschaftsveränderung (ἑτεροίωσις) in der Seele nannte; denn jedenfalls bleibt auch ihm die Vorstellung (φαντασία) eine körperliche Wirkung des Vorgestellten (φανταστόν).

Lediglich durch das Beharren dieser Eindrücke oder ihrer Theile, sowie durch ihre Zusammenfügung erklärten nun beide Schulen auch das Vorkommen der Begriffe und Allgemeinvorstellungen (προλήψεις und bei den Stoikern auch κοιναὶ ἔννοιαι). Sie bekämpften deshalb, wie namentlich schon die Kyniker, die platonisch-aristotelische Lehre von den Ideen und Formen[1]), insbesondere auch die Annahme einer selbständigen Thätigkeit oder Kraft der Begriffsbildung, und sie führten auch die allgemeinsten und abstractesten Begriffe auf diesen Mechanismus der Wahrnehmungselemente (den sie übrigens kaum genauer analysirten) zurück. Zwar stellten die Stoiker den kunstlos und unwillkürlich (φυσικῶς) zu Stande kommenden Allgemeinvorstellungen der Erfahrung (ἐμπειρία) die mit methodischem Bewusstsein erzeugten Begriffe der Wissenschaft gegenüber: aber dabei sollte doch auch der Inhalt der letzteren lediglich aus den Sinnesempfindungen herstammen. Daneben wurde von beiden Schulen auf die Mitwirkung der Sprache in der Entstehung der Begriffe besonderes Gewicht gelegt.

Insofern nun aber der Gesammtinhalt der Eindrücke und ebenso auch die Natur des Denkens bei allen Menschen die gleichen sind, so müssen sich unter diesen Umständen vermöge des psychologischen Mechanismus auch überall die gleichen Allgemeinvorstellungen sowohl auf dem theoretischen als auch auf dem praktischen Gebiete bilden. Diese Consequenz haben namentlich die Stoiker gezogen, welche ihrer ganzen Metaphysik nach auf die Gemeinsamkeit der seelischen Functionen, die ja alle aus dem göttlichen Pneuma stammen sollten, energisch hingewiesen waren. Sie lehrten daher, dass in denjenigen Vorstellungen, welche sich mit natürlicher Nothwendigkeit bei allen Menschen gleichmässig entwickeln, die sicherste Wahrheit zu suchen sei, und sie nahmen auch für die wissenschaftlichen Beweisführungen den Ausgangspunkt gern bei diesen κοιναὶ ἔννοιαι oder *communes notiones:* sie beriefen sich mit Vorliebe auf den *consensus gentium*, die Uebereinstimmung aller Menschen, — ein Argument, dessen Geltung freilich von den Skeptikern leicht mit dem Hinweis auf die negativen Instanzen der Erfahrung zu erschüttern war[2]).

Es war deshalb nicht mehr im Sinne der Stoiker, wenn in der späteren eklektischen Litteratur diese Gemeinvorstellungen als eingeboren (innatae) bezeichnet wurden. Diese Wendung findet sich hauptsächlich bei Cicero; er sah in den Allgemeinvorstellungen nicht nur das, was die Natur Alle gleichmässig lehrt, sondern auch das, was sie oder die Gottheit mit der Vernunft zugleich ursprünglich Jedem eingepflanzt habe. Cicero behauptet dies nicht nur für die Grundbegriffe der Sittlichkeit und des Rechts, sondern auch für den Glauben an die Gottheit und an die Unsterblichkeit der Seele: insbesondere

Plac. IV, 11, Dox. D. 400; Plut. comm. not. 47. Vgl. übrigens schon Plat. Theaet. 191 c.

1) Die Stoiker fassten daher die platonischen „Ideen" (Gattungsbegriffe) nur als menschliche Vorstellungsgebilde (ἐννοήματα ἡμέτερα; vgl. Plut. plac. I 10. Dox. D. 309) auf und gaben so die erste Veranlassung zu der späteren subjectiven Bedeutung des Terminus „Idee": vgl. § 19, 4. — 2) Cic. de nat. deor. I, 23, 62f.

gilt dabei die Erkenntniss Gottes nur als die Besinnung des Menschen auf seinen wahren Ursprung[1]. Mit dieser Lehre war die beste Brücke zwischen platonischer und stoischer Erkenntnisstheorie geschlagen, und unter dem stoischen Namen der κοιναὶ ἔννοιαι ist die rationalistische Erkenntnisslehre bis in die Anfänge der neueren Philosophie hinein fortgepflanzt worden: sie hat eben dadurch den psychologistischen Nebensinn erhalten, dass Vernunfterkenntniss aus eingeborenen Begriffen bestehe.

5. Wenn nun aber ursprünglich Stoiker wie Epikureer in psychogenetischer Hinsicht allen Vorstellungsinhalt auf Sinneseindrücke zurückführten, so haben nur die Epikureer daraus die consequente Folgerung gezogen, dass das Erkennungszeichen der Wahrheit lediglich das Gefühl der Nothwendigkeit sei, mit der sich die Wahrnehmung dem Bewusstsein aufdringt, die unwiderstehliche Augenscheinlichkeit oder Evidenz (ἐνάργεια), mit der die Aufnahme der Aussenwelt in der Function der Sinne verbunden ist. Jede Wahrnehmung ist als solche wahr und unwiderleglich: sie besteht, sozusagen, als selbstgewisses Atom der Vorstellungswelt zweifellos in sich selbst, unabhängig und unerschütterlich von irgend welchen Gründen[2]. Und wenn von denselben Gegenständen verschiedene und einander widersprechende Wahrnehmungen vorzuliegen scheinen, so ist der Irrthum nur bei der beziehenden Meinung und nicht in den Wahrnehmungen, welche eben durch ihre Verschiedenheit beweisen, dass ihnen verschiedene äussere Veranlassungen entsprechen: die Relativität ist hiernach keine Instanz gegen die Richtigkeit aller Wahrnehmungen[3].

Indessen gehen nun über diesen unmittelbaren Bestand der Sinneseindrücke immerfort und nothwendig die Meinungen (δόξαι) hinaus: denn die für das Handeln erforderliche Erkenntniss bedarf auch des Wissens von demjenigen, was nicht unmittelbar wahrnehmbar ist, einerseits nämlich der Gründe der Erscheinungen (ἄδηλον), andrerseits der daraus zu erschliessenden Erwartung für das Zukünftige (προσμένον). Aber auch für alle diese weiteren Functionen des psychischen Mechanismus giebt es nach den Epikureern keine andere Gewähr als wiederum die Wahrnehmung. Denn wenn die Begriffe (προλήψεις) nur die in der Erinnerung festgehaltenen Sinneseindrücke sind, so haben sie in der Evidenz der letzteren auch ihre eigene, weder beweisbare noch angreifbare Gewissheit[4]: und die Hypothesen, ὑπολήψεις, sowohl über die unwahrnehmbaren Gründe der Dinge als auch über zukünftige Ereignisse finden ihr Kriterium lediglich in der Wahrnehmung, insofern sie von dieser bestätigt oder wenigstens nicht widerlegt werden: ersteres gilt für die Voraussagung des Zukünftigen, letzteres für die erklärenden Theorien[5]. Von einer selbständigen Ueberzeugungskraft des Denkens ist also bei den Epikureern keine Rede: ob unsere Erwartung irgend eines Ereignisses richtig ist, können wir nach ihnen erst wissen, wenn dies eintritt. Damit ist auf eine wirkliche Theorie der Forschung principiell verzichtet.

1) Id. De leg. I, 8, 24: . . ut is agnoscat deum, qui unde ortus sit quasi recordetur ac noscat. — 2) Die Parallele dieses erkenntnisstheoretischen mit dem physischen und ethischen Atomismus der Epikureer liegt auf der Hand. — 3) Sext. Emp. adv. math. VII, 203 ff. — 4) Wie das letzte Kriterium auch des geistig Guten bei Epikur die sinnliche Lust, so ist auch das Wahrheitskriterium der Begriffe nur die sinnliche Evidenz. — 5) Sext. Emp. VII, 211. Daher hielt es Epikur nicht für erforderlich, zwischen verschiedenen Erklärungsweisen der einzelnen Naturerscheinungen aus theoretischen Gründen eine Entscheidung zu treffen: die eine galt ihm dabei, nach skeptischem Ausdruck οὐ μᾶλλον als die andere.

6. Es ist hieraus ersichtlich, dass die Epikureer ihre eigene atomistische Metaphysik nur als eine durch die Thatsachen nicht widerlegte, aber auch nicht bewiesene Hypothese hätten ansehen dürfen, — eine Hypothese, deren sie sich ja auch wesentlich nur zu dem Zweck bedienten, um andere, ihnen ethisch bedenklich erscheinende Hypothesen zu verdrängen. Bei ihnen ist somit der Dogmatismus nur problematisch, und ihre Erkenntnisslehre ist, soweit es sich um rationelles Wissen handelt, sehr stark skeptisch durchsetzt: insofern als sie nur dasjenige, was der Wahrnehmung als „Thatsache" gilt, anerkennen, dies aber auch für völlig gewiss ansehen, ist ihr Standpunkt als derjenige des Positivismus zu bezeichnen.

Noch consequenter und mit Abstreifung von Epikur's ethisch-metaphysischen Neigungen ist dieser Positivismus im Alterthum durch die Ansichten der jüngeren empiristischen Aerzteschulen ausgebildet worden, die zwar hinsichtlich der Erkenntniss alles Unwahrnehmbaren und hinsichtlich aller rationalen Theorien mit den Skeptikern, dagegen in der Anerkennung der sinnlichen Evidenz der Wahrnehmungen mit den Epikureern gingen. Als die Grundlage der ärztlichen Kunst wird hier die Beobachtung (τήρησις) geschildert und als das Wesen der Theorie nur die in der Erinnerung festgehaltene Beobachtung angesehen; namentlich aber werden die ätiologischen Erklärungen principiell abgewiesen.

Im Zusammenhange damit steht der Umstand, dass auch die späteren Skeptiker in eingehenden Untersuchungen den Begriff der Causalität behandelten und dessen Schwierigkeiten aufdeckten. Schon Ainesidemos hat eine Reihe solcher Aporien aufgestellt[1], und bei Sextus Empiricus finden wir sie noch breiter und umfangreicher entwickelt[2]. Zunächst werden die Mängel der ätiologischen Theorien hervorgehoben: sie führen das Bekannte auf Unbekanntes zurück, das ebenso unerklärlich ist, sie entscheiden sich unter vielen Möglichkeiten für eine einzelne ohne zureichenden Grund, sie durchmustern nicht sorgfältig genug die Erfahrung nach etwaigen negativen Instanzen, sie erklären endlich das der Wahrnehmung Unzugängliche doch schliesslich irgendwie nach einem aus der Wahrnehmung bekannten und besonders einfachen, deshalb auch scheinbar selbstverständlichen Schema: weiterhin werden alle allgemeinen Schwierigkeiten hervorgesucht, die es verhindern, von dem ursächlichen Verhältniss eine anschauliche Vorstellung zu gewinnen. Der Process der Einwirkung, der Uebergang der Bewegung von einem Dinge auf das andere, ist weder bei der Annahme, dass das Wirkende (als Kraft) immateriell sei, noch bei der entgegengesetzten begreiflich zu machen; auch die Berührung (ἁφή), die man (und das geschah schon von Aristoteles) als ***conditio sine qua non*** des causalen Vorgangs annahm, lässt ihn keineswegs erklärlicher werden. Ebenso ist das Zeitverhältniss von Ursache und Wirkung äusserst schwer zu bestimmen. Als die wichtigste Einsicht aber erscheint in diesen Erörterungen der Hinweis au die Relativität des causalen Verhältnisses: nichts ist an sich Ursache oder Wirkung, sondern jedes von beiden ist es nur mit Rücksicht auf das andere: αἴτιον und πάσχον sind correlative Bezeichnungen, welche nicht absolut gesetzt werden dürfen. Damit ist denn auch der (stoische) Begriff einer wesentlich wirkenden Ursache, der Begriff der schöpferischen Gottheit, ausgeschlossen.

---

1) Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 180 ff. — **2)** Adv. math. IX, 195 ff. Vgl. K. Göring, Der Begriff der Ursache in der griechischen Philosophie. Leipzig 1874.

7. In einer anderen Richtung haben die Skeptiker der Akademie einen Ersatz für die auch von ihnen aufgegebene Gewissheit der rationalen Erkenntniss gesucht. Da nämlich im praktischen Leben die Enthaltung nicht durchzuführen und das Handeln unerlässlich ist, für dieses aber bestimmende Vorstellungen erforderlich sind, so führte schon Arkesilaos aus, dass die Vorstellungen, auch wenn man ihnen die volle Zustimmung versage, den Willen zu bewegen im Stande seien[1]) und dass man im praktischen Leben sich mit einem gewissen Vertrauen (πίστις) begnügen müsse, wonach einzelne Vorstellungen vor anderen als wahrscheinlich (εὔλογον), zweckmässig und vernünftig gelten dürfen[2]).

Die Theorie des Probabilismus hat sodann Karneades weiter ausgeführt[3]), indem er die einzelnen Grade dieses „Glaubens" nach logischen Verhältnissen näher zu bestimmen suchte. Der geringste Grad der Wahrscheinlichkeit (πιθανότης) ist derjenige, welcher (als eine undeutliche und unvollkommene Form der sinnlichen Evidenz — ἐνάργεια) der einzelnen, nicht in weiteren Zusammenhängen stehenden Vorstellung zukommt. Ein höherer Grad der Wahrscheinlichkeit gebührt derjenigen Vorstellung, welche mit anderen, in deren Zusammenhang sie gehört, widerspruchslos vereinbar ist (ἀπερίσπαστος); die höchste Stufe endlich des Glaubens wird da erreicht, wo ein ganzes System derartig zusammenhangender Vorstellungen auf seine durchgängige Uebereinstimmung und erfahrungsmässige Bestätigung geprüft (περιωδευμένη) ist. Das empirische Vertrauen steigt also von dem sinnlich Vereinzelten zu den logischen Zusammenhängen wissenschaftlicher Forschung. Aber wenn es auch in der letzteren Form zum praktischen Leben völlig ausreichen mag (wie dies Karneades annahm), so ist es doch nicht im Stande, zu einer völlig sicheren Ueberzeugung zu führen.

8. Dem gegenüber haben nun die Stoiker die äussersten Anstrengungen gemacht, um für ihre Metaphysik, der sie aus ethischem Interesse so hohen Werth beilegten, einen erkenntnisstheoretischen Unterbau zu gewinnen und trotz des psychogenetischen Sensualismus den rationalen Charakter der Wissenschaft zu retten[4]). Schon ihre Lehre von der Weltvernunft verlangte nach dem Grundsatz, dass Gleiches durch Gleiches erkannt wird, eine Erkenntniss des äusseren Logos durch den inneren Logos des Menschen, durch seine Vernunft[5]), und der ethische Antagonismus (bezw. Dualismus) zwischen der Tugend und den sinnlichen Trieben erforderte eine parallele Unterscheidung zwischen der Erkenntniss und der sinnlichen Vorstellung. Wenn deshalb auch aus der letzteren das ganze Material des Wissens erwachsen sollte, so wiesen die Stoiker andrerseits darauf hin, dass in der Wahrnehmung als solcher allein überhaupt keine Erkenntniss enthalten, dass sie weder als wahr noch als falsch zu bezeichnen sei. Wahrheit und Falschheit sind vielmehr erst Prädicate der Urtheile (ἀξιώματα), in denen über die Beziehung der Vorstellungen etwas ausgesagt (bezw. verneint) wird[6]).

Das Urtheil fassen jedoch die Stoiker — und hierin nehmen sie eine neue und bedeutungsvolle Stellung ein, der im Alterthum nur noch die Skeptiker einigermassen nahe kommen — durchaus nicht nur als den theoretischen Vor-

1) Plut. adv. Col. 26, 3. — 2) Sext. Emp. adv. math. VII, 158. — 3) Ibid. 166 ff. — 4) Vgl. M. Heinze, Zur Erkenntnisslehre der Stoiker. Leipzig 1880. — 5) Sext. Emp. adv. math. VII, 93. — 6) Ibid. VIII, 10.

gang der Vorstellung und Vorstellungsverbindung auf, sondern sie erkannten darin als wesentlichstes Merkmal den eigenthümlichen Act der Zustimmung (συγκατάθεσις), des Billigens und Ueberzeugtseins, womit der Geist den Vorstellungsinhalt zu dem seinigen macht, ergreift und ihn gewissermassen in seinen Besitz nimmt (καταλαμβάνειν). Diesen Act des Erfassens sehen die Stoiker in derselben Weise als eine selbständige Function des Bewusstseins (ἡγεμονικόν) an, wie die im Affect auftretende Zustimmung zu den Trieben. Die Entstehung der Vorstellungen und Vorstellungsverbindungen ist wie diejenige der Gefühlserregungen ein naturnothwendiger, von der menschlichen Willkür völlig unabhängiger Process (ἀκούσιον): aber die Zustimmung, wodurch wir die einen zu Urtheilen und die andern zu Affecten machen, ist eine von der Aussenwelt freie (ἑκούσιον) Entscheidung (κρίσις) des Bewusstseins[1]).

Diese Zustimmung tritt nun aber bei dem Weisen, vermöge der Identität des individuellen mit dem allgemeinen Logos, nur für diejenigen Vorstellungen ein, welche wahr sind: indem also die Seele diesen Vorstellungsinhalt ergreift, so ergreift sie damit zugleich die Wirklichkeit. Eine solche Vorstellung nannten die Stoiker φαντασία καταληπτική[2]), und sie waren der Ueberzeugung, dass eine solche die Zustimmung des vernünftigen Menschen in unmittelbarer Evidenz hervorrufen müsse. Daher wird zwar die Zustimmung selbst als eine Thätigkeit der denkenden Seele aufgefasst, aber als ihre Objecte erscheinen ebenso die einzelnen Wahrnehmungen wie die darauf fussenden Verstandesthätigkeiten des Begriffs, Urtheils und Schlusses.

Verstanden somit die Stoiker unter der φαντασία καταληπτική diejenige Vorstellung, durch welche der Geist die Wirklichkeit erfasst und die ihm deshalb so einleuchtet, dass er sie zustimmend zu der seinigen macht, so war das wohl der richtige Ausdruck für die Anforderung, welche sie an die wahre Vorstellung stellten[3]), aber diese Definition eignete sich durchaus nicht für den Zweck, aus dem sie gebildet wurde, für ein Erkennungszeichen der Wahrheit. Denn das subjective Merkmal darin, die Zustimmung, liess sich ja, wie die Skeptiker[4]) sehr richtig einwandten, als psychologisches Factum auch bei einer Fülle von offenbar falschen Vorstellungen thatsächlich nachweisen.

So zeigt sich der anthropologische Zwiespalt der stoischen Lehre auch in diesem Centralbegriff ihrer Erkenntnisslehre. Wie es nach ihrer Metaphysik nicht zu erklären war, dass die aus der Weltvernunft stammende Einzelseele unter die Herrschaft der Sinnentriebe geräth, so ist es ebensowenig zu begreifen, dass die theoretische Zustimmung unter Umständen auch den falschen Vor-

1) Ibid. VIII, 39, 7. — 2) In der Deutung dieses Terminus gehen die Ansichten weit auseinander: den Quellen nach scheint es in der That bald, als sei die Vorstellung gemeint, welche der Geist ergreift, bald diejenige, welche den wirklichen Thatbestand ergreift, bald diejenige, durch welche der Geist die Wirklichkeit ergreift, bald sogar diejenige, welche ihrerseits den Geist so ergreift, dass er ihr zustimmen muss. Es ist daher gemeint worden, die Stoiker hätten den Ausdruck absichtlich in dieser mehrdeutigen Form gebildet, indem alle diese Beziehungen darin anklingen sollten, und vielleicht hat E. ZELLER (IV[3], 83) diese Mehrdeutigkeit durch die Uebersetzung „begriffliche Vorstellung" wiedergeben wollen, welche aber einen logischen Nebensinn hat, den die Stoiker sicher nicht gemeint haben. — 3) Es verlohnt sich darauf hinzuweisen, dass in den Bezeichnungen über das Verhältniss des erkennenden Geistes zur äusseren Wirklichkeit bei den Stoikern überall die Ausdrücke aus dem Gebiete des Tastsinns (Eindruck, Ergreifen etc.) vorwalten, während früher optische Analogien bevorzugt wurden: vgl. S. 95 u. 111 Anm. 1. — 4) Sext. Emp. adv. math. VII, 402 ff.

stellungen zufällt. Beide Schwierigkeiten aber haben schliesslich ihren gemeinsamen Grund. Mit Heraklit identificirten die Stoiker in ihrer Metaphysik, trotz der scharfen Sonderung, welche die Begriffe inzwischen durch die attische Philosophie erfahren hatten, die normative und die thatsächliche Ordnung der Dinge. Die Vernunft galt ihnen ebenso als das was sein soll, wie als das was ist: sie war zugleich νόμος und φύσις. Und dieser Gegensatz, dessen beide Seiten in ihrer Freiheitslehre und ihrer Theodicee hart auf einander stiessen, war das Problem der Zukunft.

2. Kapitel. Die religiöse Periode.

J. Simon, Histoire de l'école d'Alexandrie (Paris 1843 ff.).
E. Matter, Essai sur l'école d'Alexandrie (Paris 1840 ff.).
E. Vacherot, Histoire critique de l'école d'Alexandrie (Paris 1846 ff.).
Barthélemy St-Hilaire, Sur le concours ouvert par l'académie etc. zur l'école d'Alexandrie (Paris 1845).
K. Vogt, Neuplatonismus und Christenthum (Berlin 1836).
Georgii, Ueber die Gegensätze in der Auffassung der alexandrinischen Religionsphilosophie (Zeitschr. f. hist. Theol. 1839).
E. Deutinger, Geist der christlichen Ueberlieferung (Regensburg 1850/51).
A. Ritschl, Die Entstehung der altkatholischen Kirche (2. Aufl. Bonn 1857).
Chr. Baur, Das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte (Tübingen 1860).
J. Alzog, Grundriss der Patrologie (3. Aufl. Freiburg i. B. 1876).
Alb. Stöckl, Geschichte der Philosophie der patristischen Zeit (Würzburg 1859).
J. Huber, Die Philosophie der Kirchenväter (München 1859).
Fr. Overbeck, Ueber die Anfänge der patristischen Litteratur (Hist. Zeitschr. 1882).
A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte (3 Bde. Freiburg i. B. 1886—90).
Fr. Susemihl, Geschichte der griechischen Litteratur in der Alexandrinerzeit (2 Bde. Leipzig 1891).

Die allmähliche Ueberleitung der hellenistisch-römischen Philosophie von dem ethischen auf den religiösen Standpunkt hatte gleichmässig ihre inneren Ursachen in dieser Philosophie selbst, wie ihre Anlässe in den gebieterischen Anforderungen des Zeitbedürfnisses. Je weiter nämlich die Berührung zwischen den Systemen griff, um so mehr stellte sich heraus, wie wenig die Philosophie die Aufgabe zu erfüllen vermochte, die sie sich selbst gesetzt hatte: den Menschen durch sichere Einsicht zur Tugend und Glückseligkeit, zur inneren Unabhängigkeit von der Welt zu erziehen. Lehrte schon die immer weiter sich ausdehnende skeptische Denkart, dass die Tugend schliesslich eher in dem Verzicht auf das Wissen, als in einem Wissen selbst bestehe, so kam auch bei den Stoikern mehr und mehr die Ansicht zum Durchbruch, dass ihr so scharf und schroff gezeichnetes Ideal des Weisen in keinem Menschen ganz verwirklicht werde, und so fand sich in jeder Richtung, dass der Mensch aus eigener Kraft weder wissend noch tugendhaft und glücklich werden könne.

Musste schon danach in der Philosophie selbst eine Stimmung hervorgerufen werden, welche zur Annahme einer höheren Hilfe für die ethischen Zwecke geneigt war, so enthielten auch die theoretischen Lehren eine grosse Anzahl von religiösen Momenten. Die Epikureer freilich schlossen solche absichtlich aus; um so leichteren Eingang dagegen gewährten ihnen die Stoiker. Bei diesen führte nicht nur die Metaphysik darauf, das Princip der Moral in einem göttlichen Gebot zu suchen, sondern es bot sich auch in der Pneumalehre die Möglichkeit, den Gebilden des Mythos eine philosophische Bedeutung zu gewähren, die sich dann auch allen Formen des Cultus mittheilen konnte. Un-

vergessen waren endlich der Monotheismus des Geistes in der Lehre des Aristoteles und jener ideale Zug, mit dem Platon das bleibende Wesen der Dinge in einer höheren Welt des Uebersinnlichen gesucht hatte.

Gerade dieser Dualismus aber, der die irdische Welt des Vergänglichen einer übersinnlichen Welt des Göttlichen gegenüberstellte, erwies sich schliesslich als der rechte Ausdruck für jenen inneren Zwiespalt, der durch das gesammte Leben der alternden Griechen- und Römerwelt ging. Wohl feierte noch die alte Genussbegehrlichkeit in Macht und Sinnentaumel ihre Orgien; aber mitten darin erwuchs aus Ueberdruss und Ekel ein neues Begehren nach reinerer, höherer Freude: und angesichts der ungeheuren Gegensätze, welche der sociale Zustand des Römerreichs mit sich führte, richtete sich der Blick all der Millionen, die von den Gütern dieser Erde sich ausgeschlossen sahen, sehnsuchtsvoll auf eine bessere Welt. So war denn auf allen Wegen ein tiefes, leidenschaftliches Bedürfniss nach wahrem Seelenheil (σωτηρία) erwachsen, ein Hunger nach dem Ueberirdischen, ein religiöser Drang ohne Gleichen.

Diese Lebhaftigkeit der religiösen Bewegung bethätigte sich zunächst in der begierigen Aufnahme, welche fremde Cultusformen in der römisch-griechischen Welt fanden, in der Mischung und Verschmelzung orientalischer und occidentalischer Religionen; aber mit der Ausgleichung, den die darin obwaltenden Gegensätze hie und da fanden, trat doch viel energischer noch ihr Streit um die Herrschaft über die Gemüther hervor, und so wurde der Boden der antiken Culturwelt, nachdem er die Früchte der Kunst und der Wissenschaft getragen, zum Kampfplatz der Religionen. Das wesentliche Interesse des Menschen verschob sich damit für lange Jahrhunderte aus der irdischen in die himmlische Sphäre: er begann sein Heil jenseits der Sinnenwelt zu suchen.

Allein die Formen, in denen dieser Kampf der Religionen sich abspielte, beweisen nun trotz alledem, zu welcher geistigen Macht die griechische Wissenschaft herangewachsen war. Denn so sehr war die alte Welt zu des Gedankens Blässe angekränkelt, so tief von dem Bedürfniss nach Erkenntniss durchsetzt, dass jede der Religionen nicht nur dem Gefühl, sondern auch dem Verstande Genüge thun wollte und deshalb ihr Leben in eine Lehre zu verwandeln bemüht war. Das gilt selbst vom Christenthum und gerade von ihm. Freilich lag die wahre Siegeskraft der Religion Jesu darin, dass sie in diese abgelebte, blasirte Welt mit der Jugendkraft eines reinen, hohen Gottesgefühles und einer todesmuthigen Ueberzeugung trat: aber sie vermochte die Welt der alten Cultur nur dadurch zu erobern, dass sie diese in sich aufnahm und verarbeitete; und wie sie in dem äusseren Kampf dagegen ihre Verfassung ausbildete[1]) und dadurch schliesslich so weit erstarkte, dass sie von dem römischen Staate Besitz ergreifen konnte, so hat sie auch in ihrer Vertheidigung gegen die alte Philosophie deren Begriffswelt sich zu eigen gemacht, um damit ihr dogmatisches System aufzubauen.

So begegneten sich die Bedürfnisse der Wissenschaft und des Lebens: jene suchte die Lösung des Problems, an dem sie sich vergebens abmühte, in der Religion, und dieses verlangte für seine religiöse Sehnsucht oder Ueberzeugung

---

1) Vgl. K. J. Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diocletian. 1. Bd. Leipzig 1890.

eine wissenschaftliche Formung und Begründung. Daher ist von hier an auf weite Strecken die Geschichte der Philosophie mit derjenigen der Dogmatik[1]) verwachsen, und es beginnt die Periode der religiösen Metaphysik. Das Denken des Alterthums hat die eigenthümliche Linie beschrieben, dass es sich von der Religion, von der es ausging, mehr und mehr entfernte — den äussersten Abstand erreichte es im Epikureismus — und dann ihr wieder stetig näherte, um schliesslich ganz darin zurückzukehren.

Unter diesen Voraussetzungen ist es zu verstehen, dass diejenige Weltanschauung, welche Uebersinnliches und Sinnliches unter den Werthgesichtspunkten göttlicher Vollkommenheit und irdischer Schlechtigkeit sonderte, den gemeinsamen Boden der gesammten religiös-philosophischen Bewegung ausmachte. Diese Anschauung war zwar schon von den Pythagoreern eingeführt (vgl. § 5, 7) und auch von Aristoteles festgehalten worden: ihre kräftigste Ausprägung aber hatte sie zweifellos in der platonischen Metaphysik erfahren. Diese hat deshalb für die religiöse Schlussentwicklung des antiken Denkens den beherrschenden Mittelpunkt abgegeben: eine religiöse Ausbildung des Platonismus ist der Grundcharakter dieser Periode.

Ihren räumlichen Mittelpunkt aber finden wir in derjenigen Stadt, welche durch ihre Geschichte wie durch ihre Bevölkerung die Mischung der Völker und der Religionen am deutlichsten zum Ausdruck brachte: Alexandria. Hier, wo in der regsamen Arbeit des Museums alle Schätze der griechischen Bildung aufgespeichert waren, drängten sich in dem grossen Völkergewühl der Handelshauptstadt alle Religionen und Cultusformen herzu, um die wissenschaftliche Abklärung ihres drängenden und stürmenden Gefühlsinhaltes zu suchen.

Die erste Richtung der alexandrinischen Philosophie ist der sog. Neupythagoreismus. Diese Denkart ging aus der religiösen Praxis der pythagoreischen Mysterien hervor; sie verwendete die Zahlenmystik der alten Pythagoreer, nach denen sie sich und ihre Schriften nannte, nur äusserlich, während sie den theoretischen Rahmen für ihre weltflüchtige, religiös-asketische Moral in einer Umdeutung der platonischen Metaphysik fand, die für die Auffassung des geistigen Wesens in der Folgezeit von tiefstgreifendem Einfluss gewesen ist. Als typischer Vertreter dieser Secte ist der Religionsstifter Apollonios von Tyana anzusehen.

Nicht ohne Anregungen aus diesen orientalischen Lebens- und Gedankenkreisen hat in der Kaiserzeit auch die Stoa die religiösen Momente ihrer Weltanschauung energischer herausgekehrt, sodass nicht nur der anthropologische Dualismus verschärft wurde, sondern auch dem ursprünglichen Pantheismus der Schule sich allmählich eine mehr theistische Vorstellungsweise unterschob. In Männern wie Seneca, Epiktet und Marc Aurel ist die stoische Lehre völlig zu einer Philosophie der Erlösung geworden.

In religiösem Gewande lebte um diese Zeit sogar der Kynismus als eine derbe Volkspredigt der Entsagung wieder auf: als ihr bekanntester Vertreter gilt Demonax.

1) Es versteht sich von selbst, dass die folgende Darstellung alle specifisch dogmatischen Elemente nur da nicht bei Seite gelassen hat, wo sie ganz untrennbar mit den philosophischen Principien verflochten sind.

Kaum zu scheiden von den Neupythagoreern sind in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung die eklektischen Platoniker, wie etwa Plutarchos von Chaironeia und Apuleius von Madaura: und in späterer Zeit erscheinen Numenios von Apamea und Nikomachos von Gerasa, die ausserdem schon unter jüdischen und christlichen Einflüssen stehen, als Zeugen einer vollkommenen Verschmelzung beider Richtungen.

Während aber in allen diesen Formen das hellenische Element immer nöch die Ueberhand über das orientalische behält, tritt das letztere sehr viel kräftiger in der jüdischen Religionsphilosophie hervor. So wie vermuthlich[1]) aus einer Berührung des Neupythagoreismus mit dem hebräischen Religionsleben die Secte der Essener hervorgegangen ist, so haben die mannigfachen Versuche der gelehrten Juden sich in der Darstellung ihrer Dogmen der griechischen Wissenschaft zu nähern, schliesslich zu der Lehre des Philon von Alexandria geführt, dessen originelle Verarbeitung dieser gährenden Gedankenmassen für ihre weitere Gestaltung und Bewegung in den wichtigsten Punkten massgebend geworden ist.

In grösseren Dimensionen hat sich auf analoge Weise die Philosophie des Christenthums entfaltet, die man für diese ersten Jahrhunderte mit dem Namen der Patristik zu bezeichnen pflegt. Diese philosophische Verweltlichung des Evangeliums beginnt bei den Apologeten, welche in der Absicht, das Christenthum in den Augen der gebildeten Welt vor Verachtung und Verfolgung zu schützen, seine religiöse Ueberzeugung als die einzig wahre Philosophie darzustellen suchten und deshalb seinen Glaubensinhalt den begrifflichen Formen der griechischen Wissenschaft anzupassen anfingen: die bedeutendsten unter ihnen sind Justinus und Minucius Felix.

Aber auch ohne diese polemische Tendenz machte sich in den christlichen Gemeinden das Bedürfniss, den Glauben (πίστις) in Wissen (γνῶσις) zu verwandeln, sehr lebhaft geltend. Die ersten Versuche jedoch, welche die Gnostiker anstellten, der neuen Religion eine adäquate Weltanschauung zu schaffen, gingen aus den aufgeregten Phantasien syrischer Religionsmischung hervor und führten trotz der Benutzung hellenistischer Philosopheme zu so grotesken Bildungen, dass die in sich erstarkende und sich abschliessende Kirche sie von sich stossen musste. Als die bekanntesten dieser Männer sind Saturninos, Basileides und Valentinos zu nennen.

Im Rückschlag gegen solche Uebereilungen der religiösen Phantastik griff in der christlichen Litteratur bei Männnern wie Tatian, Tertullian, Arnobius zeitweilig eine heftige Abneigung gegen jede philosophische Vermittlung des christlichen Glaubens und damit ein ausdrücklicher Antilogismus Platz, der sich jedoch dann genöthigt sah, auch seinerseits auf ihm verwandte Lehren der griechischen Philosophie zurückzugreifen. Ohne diese Einseitigkeit und mehr in Anlehnung an die älteren hellenisirenden Apologeten ist der Gnosticismus von Eirenaios und seinem Schüler Hippolytos bekämpft worden.

Erst im Anfange des dritten Jahrhunderts ist es nach allen diesen Vorgängen zur Begründung einer positiven christlichen Theologie, eines begrifflich durchgeführten Systems der Dogmatik gekommen: dies geschah in der alexan-

---

1) Vgl. E. Zeller V³, 277 ff.

drinischen Katechetenschule durch ihre Leiter Clemens und Origenes. Insbesondere ist der letztere als der philosophisch bedeutendste Vertreter des Christenthums in dieser Periode anzusehen.

Neben ihm aber ging aus der alexandrinischen Philosophenschule der Mann hervor, welcher die religionsbildende Tendenz der Philosophie lediglich auf dem hellenistischen Boden zum Austrag zu bringen unternahm: Plotinos, der grösste Denker dieser Zeit. Sein Versuch, alle Hauptlehren der griechischen und der hellenistischen Philosophie unter dem religiösen Grundprincip zu systematisiren, wird als Neuplatonismus bezeichnet. Seine Lehre ist das abgeschlossenste und durchgebildetste System der Wissenschaft, welches das Alterthum hervorgebracht hat. Wenn jedoch schon sein Schüler Porphyrios sich mehr geneigt zeigte, aus dieser religiösen Lehre eine Religion zu machen, so gestaltete sie Jamblichos, den man als den Führer des syrischen Neuplatonismus bezeichnet, zu einer Dogmatik des Polytheismus um, mit welcher die gelehrten und die politischen Gegner des Christenthums, wie Kaiser Julian, die in der Auflösung begriffenen Cultusformen der heidnischen Religionen neu zu beleben hofften. Nachdem dieser Versuch gescheitert, hat endlich die atheniensische Schule des Neuplatonismus, als deren Häupter Plutarchos von Athen, Proklos und Damaskios erscheinen, sich auf einen methodischen, scholastischen Ausbau des plotinischen Systems zurückgezogen.

So sind die hellenistischen Bestrebungen, von der Wissenschaft aus zu einer neuen Religion zu gelangen, in dieser Gestalt erfolglos geblieben: die Gelehrten haben keine Gemeinde gefunden. Umgekehrt dagegen hat das Bedürfniss der positiven Religion, sich in einer wissenschaftlichen Lehre abzuschliessen und zu befestigen, sein Ziel erreicht: die Gemeinde hat ihr Dogma geschaffen. Und der grosse Gang der Geschichte war dabei eben der, dass der unterliegende Hellenismus in seinem gewaltigen Todeskampfe selbst noch die begrifflichen Mittel schuf, mit denen die neue Religion sich zum Dogma gestaltete.

Während die pythagoreischen Mysterien sich durch das ganze Alterthum erhalten hatten, war der wissenschaftliche Pythagoreismus seit seiner Einverleibung in die Akademie (vgl. S. 25) als eigene Schule erloschen. Erst im Laufe des ersten Jahrhunderts v. Chr. werden die specifisch pythagoreischen Lehren wieder bemerkbar: sie erscheinen in den pythagoreischen Schriften, über welche Diogenes Laertius (VIII, 24 ff.) nach Alexander Polyhistor in einer Weise berichtet, welche auf eine wesentlich stoische Beeinflussung dieser überhaupt stark eklektischen Litteratur schliessen lässt; sie werden ausdrücklich erneuert von Cicero's gelehrtem Freunde P. Nigidius Figulus (gest. 45 v. Chr.) und finden auch bei anderen Männern in Rom Anklang. Vgl. M. Hertz, De P. Nig. Fig. studiis atque operibus. Berlin 1845.

Aber der eigentliche Neupythagoreismus ist litterarisch zunächst durch die grosse Anzahl von Schriften vertreten, welche um die Wende unserer Zeitrechnung in Alexandrien unter dem Namen sei es des Pythagoras oder des Philolaos oder des Archytas oder anderer älterer Pythagoreer in die Oeffentlichkeit kamen, und deren Bruchstücke bei der Auffassung des echten Pythagoreismus so grosse Schwierigkeiten machen: vgl. die Litteratur oben S. 25.

Von den Persönlichkeiten der neuen Schule dagegen ist uns sehr wenig bekannt. Die einzige deutlicher hervortretende Gestalt ist Apollonios von Tyana, von dessen Leben und Wesen im Anfang des dritten Jahrhunderts der Rhetor Philostratos (Ausgabe von C. L. Kayser, Leipzig 1870) eine romanhafte Darstellung gegeben hat, um darin das Ideal des pythagoreischen Lebens zu schildern. Von A. selbst, der im ersten Jahrhundert n. Chr. lebte, sind Bruchstücke einer Biographie des Pythagoras und einer Schrift über die Opfer erhalten. Vgl. Chr. Baur, Apollonius und Christus, in 3 Abhandl. zur Gesch. d. alt. Philos. (Leipzig 1876). — Neben diesem wäre etwa noch sein Zeitgenosse Moderatus aus Gades zu nennen.

Neupythagoreische und stoische Lehren erscheinen gemischt bei dem den Sextiern (vgl. S. 132) nahe stehenden Eklektiker Sotion von Alexandria; dessen Schüler war der Führer der Stoiker der Kaiserzeit, L. Annaeus Seneca aus Corduba (4—65), der durch sein Schicksal bekannte Lehrer des Nero, welcher auch als Tragödiendichter die strenge Lebensauffassung seiner Schule entfaltete. Von seinen Schriften sind neben den Epistolae eine ziemliche Anzahl meist moralphilosophischer Abhandlungen erhalten. (Ausgabe von Haase. 3 Bde. Leipzig 1852f.) Vgl. Chr. Baur, S. und Paulus, in den drei Abhandl. s. oben. —

Neben ihm ist ausser L. Annaeus Cornutus (Phurnutus), einem Hauptvertreter der stoischen Mythendeutung (Περὶ τῆς τῶν θεῶν φύσεως, herausg. von Osann, Göttingen 1844), dem Satirendichter Persius, dem Moralisten C. Musonius Rufus, besonders Epiktetos (zur Zeit Domitian's) zu nennen, dessen Lehren von Arrianus in zwei Werken Διατριβαί und Ἐγχειρίδιον herausgegeben wurden (neuerdings mit dem Commentar des Simplikios von J. Schweighauser, Leipzig 1799f.). Vgl. A. Bonhöffer, E. und die Stoa (Stuttgart 1890) und die Ethik des E. (Stuttgart 1894).

Mit dem edlen Marcus Aurelius Antoninus bestieg die Stoa den römischen Kaiserthron (161—180). Seine Betrachtungen, τὰ εἰς αὑτόν (Ausg. von J. Stich, Leipzig 1882) sind das charakteristische Denkmal dieses eklektisch-religiösen Stoicismus.

Endlich gehören zu den charakteristischen Erscheinungen dieser Zeit auch die oben (S. 132) erwähnten populären Sittenprediger kynischer Richtung und die als Sophisten neu auftretenden Wanderlehrer: vgl. darüber H. v. Arnim, Dion von Prusa (Leipzig 1896) S. 4—114.

Von den Vertretern des religiösen Platonismus, die der Zahlenlehre ferner blieben, seien genannt: die eklektischen Commentatoren Eudoros und Areios Didymos, der Herausgeber von Platon's und Demokrit's Werken Thrasyllos; besonders aber Plutarchos von Chaironeia (um 100 n. Chr.), von dem neben den berühmten Biographien eine grosse Anzahl anderer Schriften, besonders philosophische Abhandlungen dogmatischen und polemischen Inhalts (Moralia, ed Dübner, Paris Didot, Bd. III u. IV 1855) erhalten sind (vgl. R. Volkmann, Leben, Schriften und Philosophie des P. Berlin 1872); ferner Maximus von Tyrus aus der Zeit der Antonine; sein Zeitgenosse Apuleius von Madaura, der nicht nur wegen seiner philosophischen Schriften (Ausg. von A. Goldbacher, Wien 1876), sondern auch wegen seines allegorisch-satirischen Romans „Der goldene Esel“ in diese Reihe gehört (vgl. Hildebrand in eer Einleitung zu den ges. Werken, Leipzig 1842); der Gegner des Christenthums Kelsos, dessen Schrift ἀληθὴς λόγος (etwa 180) nur aus der Gegenschrift des Origenes (κατὰ Κέλσου) bekannt ist (vgl. Th. Keim, C. „wahres Wort“, Zürich 1873); endlich der Arzt Claudius Galenos (gest. um 200), der freilich mit ganz breitem Eklekticismus ebenso als Peripatetiker und auch als Stoiker gelten könnte und in der humanistischen Litteratur der Renaissance vielfach auch als philosophische Autorität benutzt worden ist. Seine Schrift De placitis Hippocratis et Platonis hat J. Müller (Leipzig 1874), den „Protrepticus“ G. Kaibel (Leipzig 1894), die εἰσαγωγὴ διαλεκτική C. Kalbfleisch (Leipzig 1896) herausgegeben, über die Schrift περὶ ἀποδείξεως J. Muller (München 1895) gehandelt (vgl. K. Sprengel, Beiträge zur Gesch. d. Medicin I, 117 ff.). — Demselben Vorstellungskreise sind auch die unter dem Namen des Hermes Trismegistos verbreiteten Schriften entsprungen, die schon dem dritten Jahrhundert angehören (in franz. Uebers. von L. Ménard, Paris 1866; theilweise von G. Parthey, Berlin 1854 herausg.).

Stark neupythagoreisch sind unter den Platonikern des zweiten Jahrhunderts Nikomachos von Gerasa in Arabien, von dem arithmetische Lehrbücher und (durch Photius) ein Auszug aus einem Werke Ἀριθμητικὰ θεολογούμενα erhalten sind, und Numenios von Apamea, über den wir wesentlich durch Eusebius unterrichtet sind. Vgl. F. Thedinga (Bonn 1875).

Das Eindringen der griechischen Philosophie in die jüdische Theologie lässt sich bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. zurückverfolgen, wo es sich in der Schrifterklärung des Aristobul zu erkennen giebt; es tritt sodann besonders unter einer dem alexandrinischen Gedankenkreise schon viel näheren Form in dem pseudo-salomonischen Buch der Weisheit zu Tage. Doch sind dies nur schwache Vorgänger für die bedeutende Schöpfung des Philon von Alexandria, über dessen Leben wenig mehr bekannt ist, als dass er im Jahre 39, schon vorgerückteren Alters, einer Gesandtschaft seiner heimathlichen Gemeinde an den Kaiser Caligula angehörte. Seine zahlreichen Schriften, unter die auch manches Unächte gerathen ist, sind von Th. Mangey (London 1742) herausgegeben: Leipziger Stereotypausgabe, 8 Bde. 1851—53. Aus der neuen Berliner Ausgabe von L. Cohn und P. Wendland sind Bd. 1 u. 2 (1896/97) erschienen.

F. Dähne, Die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie, Halle 1834. — A. Gfrörer, Philon und die alexandrinische Theosophie, Stuttgart 1835. — M. Wolff, Die philonische Philosophie (Gothenburg 1858). — Ewald, Gesch. des Volkes Israel VI, 231 ff.

Unter den christlichen Apologeten, deren Schriften in dem von OTTO (Jena 1842 ff.) herausgegebenen Corpus Apologetarum Christianorum secundi saeculi gesammelt sind, ist der hervorragendste Flavius Justinus Martyr aus Sichem, der in der Mitte des zweiten Jahrhunderts lebte. Zwei Schutzschriften, die ein einheitliches Werk zu bilden scheinen, und der Dialog mit dem Juden Tryphon liegen von ihm vor. Ueber ihn handeln K. SEMISCH (2 Bde. Breslau 1840—42), B. AUBÉ (Paris 1861), H. VEIL (Strassburg 1893). — Weitere Apologeten aus dem hellenischen Bildungskreise sind Aristides (dessen in armenischer Sprache aufgefundene Reden mit lateinischer Uebersetzung Venedig 1878 gedruckt sind), Athenagoras von Athen (πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν, um 176 an Marc Aurel eingereicht), Theophilos von Antiochia (Schrift an Autolykos, um 180), Meliton von Sardes, Apollinaris von Hierapolis und Andere. — Die lateinische Litteratur weist hauptsächlich Minucius Felix auf, dessen Dialog Octavius (im Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum von C. HALM, Wien 1867 herausg.) um 200 geschrieben wurde. Anzureihen ist der Rhetor Firmianus Lactantius (um 300): seine Hauptschrift sind die Institutiones Divinae.

Von den Gnostikern weiss man wesentlich durch ihre Gegner Irenaeus (140—200; seine Schrift Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως, herausg. von A. STIEREN, Leipzig 1853), Hippolytos (Κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος, herausg. von DUNCKER und SCHNEIDEWIN, Göttingen 1859), Tertullian (Adversus Valentinianos) etc.: von gnostischen Schriften ist nur eine unbekannten Verfassers erhalten: Πίστις σοφία (herausg. von PETERMANN, Berlin 1851). Von den Hauptvertretern dieser Lehre wirkten in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts Saturninus aus Antiochia, Basilides, ein Syrer, und Karpokrates in Alexandria, gegen die Mitte des Jahrhunderts der bedeutendste, Valentinus (gest. um 160), gegen Ende Bardesanes aus Mesopotamien. — Darstellungen der gnostischen Systeme von A. W. NEANDER (Berlin 1818), E. MATTER (Paris 1843), CHR. BAUR (Tübingen 1835), A. HILGENFELD (Jena 1884), ders., Bardesanes, der letzte Gnostiker (Leipzig 1864). — A. HARNACK, Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus (Leipzig 1873).

Der radicalste Gegner der griechischen Wissenschaft ist Tatianus, ein Assyrer, dessen Schrift Πρὸς Ἕλληνας um 170 entstand, der aber später selbst der valentinianischen Gnosis verfiel. Ebenso endete im Gegensatz zur allgemeinen Kirche (in der montanistischen Secte) der leidenschaftliche Apologet Qu. Septimius Florens Tertullianus (160—220, eine Zeit lang Presbyter in Karthago). Ein Feuerkopf von heissem Fanatismus, ursprünglich als Jurist in seiner afrikanischen Heimath thätig, war er ein Parteimann, der vor keiner paradoxen Consequenz zurückschreckte. Seine Werke sind von FR. OEHLER (3 Bde., Leipzig 1853 f.), neuerdings von A. REIFFERSCHEID und WISSOWA (I. Bd. Wien 1890, in Corp. script. eccl. lat.) herausgegeben. Vgl. A. W. NEANDER, Antignosticus, Geist des Tertullian etc. (2. Aufl. Berlin 1849), A. HAUCK, T.'s Leben und Schriften (Erlangen 1877). — Ihm reiht sich aus späterer Zeit der afrikanische Rhetor Arnobius an, dessen sieben Bücher Adversus gentes um 300 verfasst wurden (Ausgabe von A. REIFFERSCHEID im Corp. script. eccl. lat. Wien 1875).

Von Clemens Alexandrinus (gest. um 217) sind drei Schriften erhalten: Λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας — Παιδαγωγός — Στρωματεῖς. (Ausg. v. J. POTTER, Oxford 1715). Aus seiner Schule (vgl. über die Alex. Katechetenschule GUERICKE, Halle 1824 f., und HASSELBACH, Stettin 1826) ging der Begründer der christlichen Theologie hervor, Origenes (mit dem Beinamen Adamantius). 185 in Alexandrien geboren und mit der vollen Bildung der Zeit ausgerüstet, trat er früh als Lehrer auf, gerieth jedoch wegen seiner Lehren in Conflicte mit der Synode, welche ihn seines Amtes enthob, und lebte später in Caesarea und Tyrus: in letzterem Orte starb er 254. Mit eiserner Willenskraft und unermüdlicher Thätigkeit paarte er den friedlichen und versöhnlichen Geist wissenschaftlicher Bildung, mit dem er in die leidenschaftlichen Streitigkeiten der Kirchenpolitik seiner Zeit einzugreifen suchte. Von seinen Schriften kommt ausser derjenigen gegen Kelsos (s. oben) hauptsächlich Περὶ ἀρχῶν in Betracht, ein Werk, welches fast nur in der lateinischen Bearbeitung des Rufinus erhalten ist (Ausg. von REDEPENNING, Leipzig 1836). Vgl. J. REINKENS, De Clemente presbytero Al. (Breslau 1851), REDEPENNING, O., Darstellung seines Lebens und seiner Lehre (Bonn 1841—46).

Eine Quellensammlung der gesammten Kirchenschriftsteller dieser Zeit hat J. P. MIGNE, Patrologiae cursus completus, Paris seit 1840 herausgegeben.

Als Begründer des Neuplatonismus erscheint in der alten Ueberlieferung ein gewisser Ammonius Saccas: doch ist nichts bekannt, was diese Notiz rechtfertigte. Zu seinen Schülern gehörte ausser Plotin auch Origenes, ferner der Rhetor Longinos (213—273), dem das Buch Περὶ ὕψους zugeschrieben wurde, und ein anderer Origines.

Der wahre Gründer der Schule ist Plotinos (204—269). In dem ägyptischen Lykopolis geboren und in Alexandria gebildet, betheiligte er sich behufs religiöser Studien an

einem Feldzuge gegen die Perser, trat gegen 224 in Rom als Lehrer mit grossem Erfolge auf und starb auf einem Landgute in Kampanien, — eine edle, feinsinnige Natur, in der die tiefe Verinnerlichung und Vergeistigung der Lebensansicht, welche das werthvollste Ergebniss der alten Cultur war, ihre beste Verkörperung gefunden hat. Seine im späteren Alter geschriebenen Abhandlungen wurden von seinem Schüler Porphyrios, in 6 Enneaden geordnet, herausgegeben. Ausgabe von A. Kirchhoff (Leipzig 1856) und von H. Müller (Leipzig 1878—80), mit deutscher Uebersetzung. Vgl. H. Kirchner, Die Philos. des Pl. (Halle 1854). — A. Richter, Neuplatonische Studien (Halle 1864 ff.). — H. v. Kleist, Neuplat. Studien (Heidelberg 1883).

Zum alexandrinischen Neuplatonismus werden ferner Gentilianus Amelius aus Ameria und der Tyrier Porphyrios (etwa 230—300) gerechnet. Unter den erhaltenen Schriften des letzteren sind ausser den Biographien von Plotin und Pythagoras zu erwähnen: Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά, ein aphoristischer Abriss der plotinischen Lehre (gedr. in Creuzer's Ausgabe der Werke Plotin's, Paris 1855), die Schrift über die Enthaltsamkeit (περὶ ἀποχῆς τῶν ἐμψύχων, wichtig wegen der Benutzung von Theophrast's περὶ εὐσεβείας: vgl. J. Bernays, Berlin 1866), und die Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς κατηγορίας, im Mittelalter meist unter dem Titel „de quinque vocibus“ (Ausg. von A. Busse, Berlin 1877, mit dem Bruchstück der Exegese zu demselben Werk; auch in der Berliner Aristotelesausgabe IV).

Den syrischen Neuplatonismus gründete Jamblichos aus Chalkis in Koilesyrien (gest. um 330), ein Hörer des Porphyrios, dessen Schriften hauptsächlich hellenistische und orientalische Theologie commentirten. Erhalten ist theilweise: Περὶ τοῦ Πυθαγορικοῦ βίου (Ausg. von Westermann, Paris 1850), Λόγος προτρεπτικὸς εἰς φιλοσοφίαν (Ausg. von Kiessling, Leipzig 1813), Περὶ τῆς κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης (herausg. von Villoison, Venedig 1781).

Von den Schülern hat Dexippos die aristotelischen Kategorien commentirt (herausg. von L. Spengel, München 1859), Sallustios ein Compendium der Metaphysik geschrieben (Ausg. von Orelli, Zürich 1821) und Themistios (etwa 317—387) sich als Paraphrast und Commentator aristotelischer Werke bekannt gemacht. Aus dem gleichen Kreise stammt die Schrift De mysteriis Aegyptiorum (herausg. von G. Parthey, Berlin 1857; vgl. darüber Harless, München 1858).

Einen vorübergehenden politischen Erfolg hatte diese Richtung durch den Beitritt des Kaiser Julianus, der mit ihrer Hilfe die alte Religion zu erneuern und das Christenthum zu verdrängen hoffte. Seine Schriften gegen die Christen hat, mit deutscher Uebersetzung, K. J. Neumann (Leipzig 1880) herausgegeben. Vgl. A. W. Neander, Ueber den Kaiser J. und sein Zeitalter (Berlin 1812). — D. Fr. Strauss, J. der Abtrünnige, der Romantiker auf dem Throne der Cäsaren (Mannheim 1847). — A. Mücke, J. nach den Quellen (Gotha 1866—68).

Begründer des atheniensischen Neuplatonismus ist Plutarchos von Athen (gest. nach 430) mit seinen Schülern Syrianos und Hierokles: alle diese wie die folgenden haben, zum Theil erhaltene, Commentare platonischer und aristotelischer Werke oder pythagoreischer Schriften verfasst. Bedeutender war Proklos (411—485), unter dessen Werken Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα θεολογίας hervorzuheben ist. (Ausg. der Werke von V. Cousin, Paris 1820—25). Vgl. H. Kirchner, De Procli metaphysica (Berlin 1846). K. Steinhart's Art. in Ersch und Gruber's Encyklopädie.

Das letzte Haupt der platonischen Akademie war Damaskios, von dem der Anfang einer Schrift περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν und der Schluss eines Parmenides-Commentars (herausg. von J. Kopp, Frankfurt a. M. 1826. Vgl. E. Heitz, in Strassburger Abhandlungen zur Philos. 1884) sowie eine Biographie seines Lehrers Isidoros erhalten sind. Unter den Commentatoren dieser Zeit ragt Simplikios hervor (zur Physik, Ed. pr. Venedig 1526, die vier ersten Bücher Diels, Berlin 1882; zu de coelo, Karsten, Utrecht 1865; zu de anima Hayduck, Berlin 1882).

Die beiden letzteren wanderten mit ihren nächsten Genossen für einige Zeit nach Persien aus, als im Jahr 529 der Kaiser Justinian die Akademie schloss, ihr Vermögen einzog und durch das Verbot der Vorträge über heidnische Philosophie ihr Ende äusserlich bekräftigte.

§ 18. Autorität und Offenbarung.

Die unerschütterliche Selbstgewissheit und Selbstherrlichkeit, welche die nacharistotelische Philosophie für den Weisen gesucht und zum Theil behauptet hatte, war mit der Zeit so tief erschüttert worden, dass sie einer theoretischen und ethischen Hilfsbedürftigkeit gewichen war. Das philosophirende Individuum traute sich nicht mehr zu, aus eigener Kraft zu rechter Einsicht oder

zum Seelenheil zu gelangen, und es suchte somit seine Hilfe theils bei den grossen Erscheinungen der Vergangenheit, theils bei einer göttlichen Offenbarung. Beide Wendungen aber fussen schliesslich auf demselben Grunde: denn das Vertrauen, welches den Männern und Schriften der Vorzeit entgegengebracht wurde, beruhte doch nur darauf, dass in ihnen besonders begnadete Gefässe der höheren Offenbarung gesehen wurden. Die Autorität gewann also ihren Werth als die mittelbare, historisch bewährte Offenbarung, während die göttliche Erleuchtung des Einzelnen als unmittelbare Offenbarung ihr an die Seite trat. So verschieden auch das Verhältniss zwischen diesen beiden Formen aufgefasst wurde, so ist doch das gemeinsame Kennzeichen aller alexandrinischen Philosophie, dass sie die göttliche Offenbarung als höchste Erkenntnissquelle betrachtet. Schon in dieser erkenntniss-theoretischen Neuerung aber kommt der gesteigerte Werth zum Ausdruck, welchen diese Zeit auf die Persönlichkeit und ihre gefühlsmässige Bethätigung legte. Die Wahrheit wollte für die Sehnsucht dieser Zeit erlebt sein als eine innige Gemeinschaft des Menschen mit dem höchsten Wesen.

1. Die Berufung auf die Autorität erscheint in der griechischen und hellenistischen Philosophie zwar vielfach im Sinne der Bestätigung und Bekräftigung eigener Ansichten, aber nicht als entscheidendes und ausschlaggebendes Argument: zwar mochte bei den untergeordneten Mitgliedern der Schulen das *jurare in verba magistri* üblich genug sein[1]; aber die Schulhäupter und die selbständig forschenden Männer überhaupt verhielten sich zu den Lehren der Vorzeit weit mehr kritisch als mit unbedingter Unterwerfung[2]. Und wenn auch in den Schulen, zumal der akademischen und der peripatetischen, durch die Gewohnheit des Commentirens die Neigung gefördert worden war, die Lehre des Stifters als einen unantastbaren Schatz zu bewahren und zu behaupten, so war doch bei allem Streit um die Kriterien der Wahrheit nicht das Princip aufgestellt worden, dass etwas darum geglaubt werden müsse, weil es dieser oder jener grosse Mann gesagt habe.

Wie stark aber in der späteren Zeit das Autoritätsbedürfniss angewachsen war, erkennt man schon aus den zahllosen Unterschiebungen, welche in der gesammten alexandrinischen Litteratur an der Tagesordnung waren. Ihre Urheber, die vielleicht grössten Theils *bona fide* handelten, indem sie selbst ihre Gedanken nur für Ausbildungen und Fortsetzungen der alten Lehren ansahen, glaubten offenbar ihren Werken nicht besser Eingang verschaffen zu können, als indem sie ihnen den Namen eines der Heroen der Weisheit, eines Aristoteles, Platon, Pythagoras beilegten. In ausgedehntestem Masse tritt diese Erscheinung bei den Neupythagoreern auf, denen es vor Allem darum zu thun war, ihre neue Lehre mit dem Nimbus uralter Weisheit zu bekleiden. Je mehr aber die auf diese Weise zu begründenden Ueberzeugungen einen religiösen Charakter trugen, um so lebhafter wurde das Bedürfniss, diese Autoritäten selbst als Träger einer religiösen Offenbarung aufzufassen, und deshalb wurden in ihnen alle die Züge aufgesucht oder auch wohl solche in sie hineingelegt, welche

1) Indess ist selbst das bekannte αὐτὸς ἔφα der Pythagoreer erst durch Spätere (Cicero) bezeugt. — 2) Auch die Bewunderung des Sokrates, in der alle folgenden Schulen einig waren, führte, seinem eigenen Wesen nach, nicht dazu, dass er als Autorität für bestimmte philosophische Lehren hätte gelten können.

sie dazu stempeln konnten. Nicht zufrieden aber damit, glaubten die späteren Griechen ihrer Philosophie (wie ihrer gesammten Cultur) dadurch eine höhere Weihe zu geben, dass sie alles Werthvolle und Ehrwürdige darin aus den orientalischen Religionen herleiteten: so nahm Numenios[1]) keinen Anstand zu behaupten, Pythagoras und Platon hätten nur die alte Weisheit der Brahmanen, Magier, Aegypter und Juden vorgetragen. Damit wuchs denn die Ausdehnung der litterarischen Autoritäten ausserordentlich: die späteren Neuplatoniker, ein Jamblichos und Proklos, commentirten nicht nur griechische Philosophen, sondern auch die gesammte hellenische und barbarische Theologie[2]) und nahmen ihre Mythen und Wunderberichte gläubig auf.

In ganz ähnlicher Weise bezeugte nun aber auch die orientalische Litteratur dem Hellenismus ihre Hochachtung. Unter den Vorgängern Philon's hat namentlich Aristobulos sich auf Verse, welche dem Orpheus und Linos, dem Homer und Hesiod untergeschoben wurden, berufen, und bei Philon selbst, dem grossen jüdischen Theologen, erscheinen neben dem alten Testament die Grössen der griechischen Philosophie als Träger der Weisheit.

Am stärksten natürlich macht sich das Autoritätsbedürfniss in dem unbedingten Glauben an die religiösen Urkunden geltend. Hier war von vornherein das alte Testament die feste Grundlage für die Wissenschaft des Judenthums und ebenso für die des (orthodoxen) Christenthums. In der christlichen Kirche aber hat sich das Bedürfniss nach der Feststellung einer Sammlung von Schriften, in denen die Glaubenslehre sicher bestimmt wäre, zuerst bei Marcion entfaltet und hat dann erst allmählich sich in der Abschliessung des neuen Testamentes erfüllt: schon bei Irenaeus und Tertullian erscheinen beide Testamente mit der vollen Geltung kirchlicher Autorität.

2. Wenn nun auf diese Weise auch das wissenschaftliche Denken, das in Folge der skeptischen Zersetzung sich selbst nicht mehr die Kraft der Wahrheit zutraute, sich freiwillig den Autoritäten des Alters und der religiösen Satzung unterwarf, so ist es doch dadurch keineswegs in dem Masse gebunden worden, wie man voraussetzen sollte: vielmehr hat sich dies Verhältniss auf allen Linien in der Weise gestaltet, dass die wissenschaftlichen Lehren, die aus den neuen religiösen Bewegungen entsprangen, aus den autoritativen Quellen herausgedeutet und in dieselben hineingedeutet wurden[3]). Wo man dabei nicht ausdrücklich zu jenen Unterschiebungen griff, die sich ebenso wie im Neupythagoreismus mehr oder minder in der ganzen Litteratur jener Zeit finden, da bediente man sich des methodischen Mittels der allegorischen Schriftauslegung.

Zuerst begegnet uns diese in der jüdischen Theologie. Ihr Vorbild hat sie freilich in der allegorischen Mythendeutung, welche früh in der griechischen Litteratur hervorgetreten, von den Sophisten gehandhabt und von den Stoikern in grossem Umfang betrieben worden war. Auf die religiösen Urkunden wendete sie schon Aristobulos, mit methodischer Durchführung aber Philon[4])

---

1) Bei Eus. praep. ev. IX, 7. — **2)** Marinus, Procl. vit. 22. — **3)** Selbst ein Mann wie Plutarch von Chaeronea, der den Schriften Platon's wie den Offenbarungen einer religiösen Urkunde folgt, trägt doch kein Bedenken, in die Lehre seines Meisters aristotelische und stoische Lehren ebenso wie die eigene religiöse Anschauung einzuführen. — **4)** Vgl. Siegfried, Philon v. Alexandria als Ausleger des alten Testaments (Jena 1875).

an, der von der Ueberzeugung ausging, es müsse in der Schrift zwischen der buchstäblichen und der geistigen Bedeutung, zwischen ihrem Leibe und ihrer Seele unterschieden werden. Gott habe, um der grossen Masse der Menschen, die in ihrer Sinnlichkeit das Göttliche nicht rein zu fassen vermöchte, doch seine Gebote zu lehren, der Offenbarung die anthropomorphistische Form gegeben, hinter die nun der geistig reifere Mensch zu dem wahren Sinne dringen solle. Dieser aber ist in den philosophischen Begriffen zu suchen, welche in den historischen Hüllen verborgen liegen. Danach ist seit Philon die Aufgabe der Theologie darauf gerichtet, die religiösen Urkunden in ein System wissenschaftlicher Lehren umzudeuten: und wenn er dazu die griechische Philosophie benutzt, in ihr also den höheren Sinn der Schrift wiederfindet, so erklärt er sich dies Verhältniss so, dass auch die Denker des Griechenthums aus der mosaischen Urkunde geschöpft haben sollen[1]).

Nach seinem Vorgange haben dann die Gnostiker orientalische Mythen durch allegorische Ausdeutung in griechische Begriffe umzusetzen gesucht und damit eine Geheimlehre der apostolischen Tradition zu entwickeln gemeint. Ebenso stand den Apologeten die Einhelligkeit der Christenlehre mit den Dogmen der griechischen Philosophie grundsätzlich fest; selbst Männer wie Irenaeus und Tertullian bearbeiteten in diesem Sinne das neue Testament, und endlich hat Origenes die Theologie, d. h. die Philosophie des Christenthums mit dessen religiösen Urkunden nach diesem Princip in Einklang zu bringen gewusst. Wie schon die Gnostiker, welche zuerst eine christliche Theologie zu schaffen suchten, so unterschied auch der grosse alexandrinische Theologe — im Zusammenhange der metaphysisch-anthropologischen Vorstellungen der Zeit, vgl. § 19f. — zwischen der leiblichen (somatischen), seelischen (psychischen) und geistigen (pneumatischen) Auffassung der religiösen Urkunden: und die Aufgabe der Theologie ist auch bei ihm, aus der buchstäblich-historischen Ueberlieferung, welche für sich nur ein fleischliches Christenthum (χριστιανισμὸς σωματικός) ergiebt, durch die moralische Deutung hindurch, bei der die Psychiker stehen bleiben, zu dem ideellen Gehalt der Schrift zu führen, welcher dann als die selbstverständliche philosophische Wahrheit einleuchten muss. Erst wer diese erfasst, gehört zu den Pneumatikern, denen aus der Umhüllung das ewige Evangelium sich offenbart.

Dieselbe Herausdeutung des philosophischen Sinnes aus der religiösen Ueberlieferung findet sich dann in weitestem Umfange bei den Neuplatonikern. Jamblichos übt sie nach stoischem Muster an allen Formen orientalischer und occidentalischer Mythologie, und auch Proklos erklärt, die Mythen verhüllen die Wahrheit vor den Sinnenmenschen, die ihrer nicht würdig sind[2]).

3. In allen solchen Lehren überwiegt nun aber doch schliesslich noch immer das Interesse der Wissenschaft (in den christlichen Lehren γνῶσις) über dasjenige des Glaubens: sie sind Accommodationen der Philosophie an das religiöse Autoritätsbedürfniss der Zeit. Als Grundvoraussetzung aber gilt deshalb die wesentliche Identität der Autorität und der Vernunfterkenntniss; sie gilt in solchem Masse, dass eben da, wo sie bedroht erscheint, alle Kunststücke der allegorischen Auslegung versucht werden, um sie zu retten.

1) Phil. Vit. Mos. 657 a (137 M.) — 2) Procl. in remp. 369.

Dies Vertrauen jedoch, womit die Wissenschaft daran ging, ihren eigenen Inhalt als denjenigen der religiösen Urkunde zu entwickeln, beruhte im letzten Grunde auf der Ueberzeugung, dass beide, die historische Autorität und die wissenschaftliche Lehre, nur verschiedenartige Offenbarungen derselben göttlichen Macht seien.

Zwar ist die psychologische Wurzel des Autoritätsglaubens in dieser Zeit neben der Heils- und Hilfsbedürftigkeit die gesteigerte Bedeutung der Persönlichkeit. Sie zeigt sich in dem lebhaften Ausdrucke der Bewunderung für die Grössen der Vergangenheit, wie wir ihn bei Philon und in allen Richtungen des Platonismus finden, und nicht minder in dem unbedingten Vertrauen der Jünger zu ihren Meistern, welches namentlich im späteren Neuplatonismus zu übertriebenster Verehrung der Schulhäupter ausartete[1]). Dasselbe Motiv erscheint in grossartigster Weise als eine weltgeschichtliche Macht in dem ungeheuren, überwältigenden Eindrucke der Persönlichkeit Jesu: der Glaube an ihn ist das einigende Band gewesen, welches die bunte Mannigfaltigkeit der Richtungen des jungen Christenthums siegreich zusammenhielt.

Allein für die Theorie rechtfertigte sich nun dies psychologische Motiv gerade damit, dass die bewunderte Persönlichkeit in Lehre und Leben als Offenbarung der göttlichen Weltvernunft aufgefasst wurde. Die metaphysischen und erkenntnisstheoretischen Grundlagen dafür waren im Platonismus und namentlich im Stoicismus gegeben. Anlehnung an die platonische Lehre von der Erkenntnis als Erinnerung, mit der (schon bei Cicero ausgesprochenen) Wendung, dass das rechte Wissen von Gott der Seele eingepflanzt, ihr eingeboren sei, und Ausführung der stoischen Logoslehre und der in ihr enthaltenen Vorstellung, dass der vernünftige Seelentheil ein wesensgleicher Ausfluss aus der göttlichen Weltvernunft sei, — alles dies führte dazu, jede Form richtiger Erkenntniss als eine Art von göttlicher Offenbarung im Menschen zu betrachten[2]): alles Wissen ist, wie Numenios sagte[3]), die Anzündung des kleinen Lichts an dem grossen, das die Welt erleuchtet.

Von dieser Lehre aus begriff namentlich Justinus die von ihm behauptete Verwandtschaft der alten Philosophie mit dem Christenthum und zugleich die Ueberlegenheit des letzteren. Gott hat sich zwar wie nach aussen durch die Vollkommenheit seiner Schöpfung, so innerlich durch die vernünftige Anlage[4]) (σπέρμα λόγου ἔμφυτον) des nach seinem Ebenbilde geschaffenen Menschen offenbart: aber die Entwicklung dieser allgemeinen, mehr potentiellen Offenbarung wird durch die bösen Dämonen und die Sinnentriebe des Menschen gehemmt. Deshalb hat Gott zur Hilfe des Menschen sich der besonderen Offenbarung bedient, welche nicht nur in Moses und den Propheten, sondern auch in den Männern der griechischen Wissenschaft[5]) zu Tage getreten ist. Justin nennt jene über das ganze Menschengeschlecht verbreitete Offenbarung den λόγος σπερματικός. Allein, was so zerstreut und vielfach verdunkelt in der

---

1) Culturgeschichtlich lässt sich auch die masslose Vergötterung der römischen Kaiser in Parallele ziehen. — 2) So wird auch von den Stoikern der Kaiserzeit die Philosophie, welche bei ihnen ja ebenfalls eine Heilung der kranken Seele sein wollte (Epiktet, Dissert. III, 23, 30), als eine Predigt der Gottheit selbst durch den Mund des Weisen dargestellt (ibid. 1, 36). — 3) Bei Eus. praep. ev. XI, 18, 8. — 4) Apol. II, 8; vgl. Min. Fel. Oct. 16, 5. — 5) Andrerseits freilich leitet auch Justin wie Philon die griechische Philosophie historisch von der jüdischen Religion als Entlehnung ab.

Vorzeit erschienen, das ist noch nicht die volle Wahrheit: der ganze reine Logos ist in Christus, dem Sohne Gottes und dem zweiten Gotte, offenbart worden[1]).

In dieser Lehre waltet bei den Apologeten einerseits das Bestreben ob, das *Christenthum als die wahre und höchste Philosophie* darzustellen und zu zeigen, dass es alle Lehren in sich vereinige[2]), welche in der früheren Philosophie von bleibendem Werthe erfunden werden können. Christus wird der Lehrer (διδάσκαλος) genannt, und dieser Lehrer ist die Vernunft selbst. Wurde dadurch das Christenthum der rationalen Philosophie so nahe wie möglich gerückt und das Erkenntnissprincip der Philosophie wesentlich mit dem der Religion gleichgestellt, so hatte das doch auch gleichzeitig zur Folge, dass die Auffassung des religiösen Inhalts selbst bei *Justin* und ähnlichen Apologeten, wie *Minucius Felix*, stark rationalistisch wurde: die specifisch religiösen Momente erscheinen mehr zurückgedrängt und das Christenthum nimmt den Charakter eines moralisirenden Deismus an, in welchem es die grösste Aehnlichkeit mit dem religiösen Stoicismus gewinnt[3]).

Andrerseits spricht sich doch auch in diesem Verhältniss das Selbstbewusstsein des Christenthums aus, das mit seiner *vollkommenen* Offenbarung alle ihre anderen Arten, die allgemeinen so gut wie die besonderen, überflüssig werden sah: und an diesem Punkte wurde die Apologetik, wie sich namentlich bei *Athenagoras* zeigt, von selbst polemisch. Die Offenbarung gilt auch hier noch als das wahrhaft Vernünftige: aber eben deshalb soll das Vernünftige nicht demonstrirt, sondern nur geglaubt werden. Die Philosophen haben, weil sie Gott nicht von Gott selbst lernen wollten oder konnten, die volle Wahrheit nicht gefunden.

4. So bereitet sich in der Apologetik doch allmählich, obwohl in ihr gerade das Vernünftige als supranatural, als übernatürlich offenbart gilt, ein *Gegensatz zwischen Offenbarung und Vernunfterkenntniss* vor. Je mehr sich die Gnostiker in der Ausbildung ihrer theologischen Metaphysik von dem einfachen Inhalt des Christenglaubens entfernten, um so mehr warnte *Irenaeus*[4]) vor den Speculationen weltlicher Weisheit, um so heftiger verwarf *Tatian* mit orientalischer Griechenverachtung alles Blendwerk der hellenischen Philosophie, welche unter einander ewig uneins sei und von deren Lehrern jeder nur seine eigenen Meinungen zum Gesetz erheben wolle, während die Christen sich der göttlichen Offenbarung gleichmässig unterwerfen.

Noch schärfer spitzt sich dieser Gegensatz bei *Tertullian* und *Arnobius* zu. Der erstere hat sich, wie theilweise schon Tatian, in metaphysischer Hinsicht den stoischen Materialismus zu eigen gemacht, daraus aber nur die Consequenz einer rein sensualistischen Erkenntnisstheorie gezogen. Diese hat Arnobius in interessanter Weise ausgeführt, indem er zur Bekämpfung der platonischen und der platonisirenden Erkenntnisstheorie zeigte, dass ein von der Geburt an völlig der Einsamkeit überlassener Mensch geistig leer bleiben und höhere Erkenntniss nicht gewinnen würde[5]). Ihrer Natur nach lediglich

1) Aehnlich wird auch im Hebräerbrief (cap. 2) das Verhältniss von Jesus zu den Engeln nach der von Philon ausgeführten Weise dargestellt. — **2)** Apol. II, 13: ὅσα παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν Χριστιανῶν ἐστιν. — **3)** Vgl. Min. Fel. Oct. 31 ff., wo die christliche Liebesgenossenschaft geradezu als der stoische Weltstaat der Philosophen erscheint. — **4)** Ref. II, 25 ff. — **5)** Arn. adv. gent. II, 20 ff.

auf den Eindruck der Sinne beschränkt, ist deshalb die menschliche Seele aus eigener Kraft durchaus unfähig, die Erkenntniss der Gottheit und ihrer über dies Leben hinausgehenden Bestimmung zu gewinnen. Eben deshalb bedarf sie der Offenbarung und findet ihr Heil nur in dem Glauben an diese. So erweist sich hier zum ersten Male der Sensualismus als Grundlage für den supranaturalistischen Orthodoxismus: je niedriger und sinnlich beschränkter die natürliche Erkenntnisskraft des Menschen, um so nothwendiger erscheint die Offenbarung.

Danach ist nun bei Tertullian der Inhalt der Offenbarung nicht nur übervernünftig, sondern in gewissem Sinne auch widervernünftig, insofern unter Vernunft die natürliche Erkenntnissthätigkeit des Menschen verstanden werden soll. Das Evangelium ist nicht nur unbegreiflich, sondern es ist auch im nothwendigen Widerspruch mit der weltlichen Einsicht: *credibile est, quia ineptum est; certum est, quia impossibile est — credo quia absurdum.* Daher hat nach ihm das Christenthum mit der Philosophie, Jerusalem mit Athen[1]) Nichts zu schaffen: die Philosophie als natürliche Erkenntniss ist Unglaube; darum giebt es keine christliche Philosophie.

5. Zu einer solchen Abgrenzung der Offenbarung gegen die natürliche Erkenntniss fanden sich aber auch Veranlassungen genug für die rationalistische Ansicht. Denn durch jene Identification drohte das Kriterium der Wahrheit verloren zu gehen: die Menge dessen, was in dieser religiös so aufgeregten Zeit sich als Offenbarung gab, machte eine Entscheidung über die rechte Offenbarung unerlässlich, und das Kriterium dafür konnte wiederum nicht in der Vernunfterkenntniss des Einzelnen gesucht werden, weil damit das Offenbarungsprincip verletzt gewesen wäre. Diese Schwierigkeit machte sich gerade auch in der hellenistischen Richtung sehr bemerklich. Plutarch z. B., der alle Erkenntniss für Offenbarung ansieht, will zwar, der stoischen Eintheilung in die drei Arten der Theologie der Dichter, der Gesetzgeber und der Philosophen folgend, die höchste Entscheidung über religiöse Wahrheit der Wissenschaft zuerkennen[2]) und erklärt sich lebhaft[3]) gegen den Aberglauben (δεισιδαιμονία); aber er selbst zeigt sich doch schliesslich in seinen Schriften bei der Aufnahme von allerlei Weissagungs- und Wunderberichten so naiv und leichtgläubig wie seine ganze Zeit: und die unglaubliche Kritiklosigkeit, mit der in dieser Hinsicht die späteren Neuplatoniker, ein Jamblichos und Proklos verfuhren, erweist sich als das folgerichtige Ergebniss des Verzichts auf die eigene Einsicht, welchen das Offenbarungsbedürfniss von vornherein mit sich brachte.

Hier hat nun die Entwicklung der sich organisirenden Kirche mit dem Princip der Tradition und der historisch beglaubigten Autorität eingesetzt. Sie betrachtet die religiösen Urkunden des alten und des neuen Testaments als durchgängig, aber auch allein inspirirt; sie nimmt an, dass ihre Verfasser sich bei der Aufzeichnung dieser höchsten Wahrheit stets in dem Zustande reiner Receptivität dem göttlichen Geiste gegenüber befunden haben[4]),

1) Tertull. de carne Chr. 5; de praescr. 7. An der letzteren Stelle polemisirt er auch nachdrücklich gegen diejenigen, welche ein stoisches oder platonisches Christenthum vortragen: er ist der extreme Gegner der Hellenisirung des Dogmas; er kennt keinen Compromiss, und mit der Heissblütigkeit seines Wesens verlangt er unbedingte Unterwerfung unter die Offenbarung. — In noch populärerer Weise hat Arnobius (adv. gent. II 74 ff.) die Hilflosigkeit der natürlichen Erkenntniss dargestellt. — 2) De Isid. 68. — 3) De superst. 14. — 4) Just. Apol. I. 31.

und sie findet die Bewährung dieses göttlichen Ursprunges nicht in der Uebereinstimmung mit der menschlichen Vernunfterkenntniss, sondern wesentlich in der Erfüllung der Weissagungen, welche darin enthalten sind, und in dem zweckvollen Zusammenhange ihrer zeitlichen Reihenfolge.

Der für die weitere Entwicklung der Theologie so ausserordentlich wichtig gewordene Weissagungsbeweis ist somit aus dem Bedürfniss entsprungen, ein Kriterium für die Unterscheidung der wahren und der falschen Offenbarung zu gewinnen. Da dem Menschen das Wissen der Zukunft durch natürliche Erkenntniss versagt ist, so gelten die Voraussagen der Propheten, welche sich erfüllen, als Kennzeichen der Inspiration, vermöge deren sie ihre Lehren aufgestellt haben.

Diesem Argument tritt nun aber ein zweites hinzu. Altes und neues Testament stehen nach der Lehre der Kirche, welche in dieser Hinsicht hauptsächlich durch Irenaeus [1]) vertreten ist, in dem Zusammenhange, dass derselbe Eine Gott sich den Menschen im Laufe der Zeit je nach dem Grade ihrer Empfänglichkeit in immer höherer und reinerer Weise offenbart hat: dem ganzen Geschlecht in dessen vernünftiger, freilich zu missbrauchender Veranlagung, dem Volke Israel in dem strengen Gesetz Mosis, der ganzen Menschheit wiederum in dem Gesetze der Liebe und der Freiheit, das Jesus verkündigt hat [2]). In dieser zusammenhangenden Reihe der Propheten entwickelt sich damit der göttliche Erziehungsplan, wonach die Offenbarungen des alten Testaments als Vorbereitungen für das sie bestätigende neue Testament zu betrachten sind. Auch hier gilt in der patristischen Litteratur die Erfüllung der Weissagungen als das Bindeglied zwischen den verschiedenen Phasen der Offenbarung.

Das sind die gedanklichen Formen, in denen sich für die christliche Kirche die göttliche Offenbarung als historische Autorität fixirt hat. Die psychologische Grundmacht aber, die dabei thätig war, blieb doch immer die gläubige Hingabe an die Person Jesu, welche als Inbegriff der göttlichen Offenbarung den Mittelpunkt des christlichen Lebens bildete.

6. Eine ganz andere Richtung hat die Entwicklung der Offenbarungslehre in der hellenistischen Philosophie eingeschlagen. Hier fehlte der wissenschaftlichen Bewegung der lebendige Zusammenhang mit der Gemeinde und damit der Halt einer historischen Autorität: hier musste deshalb die Offenbarung, welche als Ergänzung für die natürliche Erkenntnisskraft gefordert wurde, in einer unmittelbaren Erleuchtung des Individuums durch die Gottheit gesucht werden. Deshalb gilt hier die Offenbarung als ein übervernünftiges Erfassen der göttlichen Wahrheit, welches dem einzelnen Menschen in unmittelbarer Berührung (ἀφή) mit der Gottheit selbst zu Theil wird: und wenn auch zugestanden werden muss, dass es nur wenige sind, die dazu gelangen, und auch diese nur in seltenen Augenblicken, so wird doch eine bestimmte, historisch autoritative Sonderoffenbarung, die für alle massgebend wäre, hier abgelehnt. Diese Auffassung der Offenbarung ist später die mystische genannt worden, und insofern ist der Neuplatonismus die Quelle aller späteren Mystik.

1) Ref. III, 12. IV, 11 ff. — 2) Die alexandrinische Theologie fügte als vierte Offenbarungsphase das „ewige Evangelium" hinzu, welches in der pneumatischen Deutung des N. T. zu suchen ist. Vgl. die Ausführung dieser Gedanken bei Lessing, Erziehung des Menschengeschlechts.

Die Ursprünge dieser Auffassung aber sind wiederum bei Philon zu suchen. Denn er schon lehrte, dass alle Tugend des Menschen nur durch die Wirkung des göttlichen Logos in uns entstehen und beharren könne, und dass die Erkenntniss Gottes nur in der Selbstentäusserung, in dem Aufgeben der Individualität und in dem Aufgehen in das göttliche Urwesen selbst bestehe[1]). Die Erkenntniss des Höchsten ist Lebenseinheit mit ihm, unmittelbare Berührung. Der Geist, der Gott schauen will, muss selbst Gott werden[2]). In diesem Zustande verhält sich die Seele nur leidend und empfangend[3]), sie hat sich aller Selbstthätigkeit, alles eigenen Denkens und aller Besinnung auf sich selbst zu entäussern. Auch der νοῦς, die Vernunft, muss schweigen, damit die Seligkeit der Gottesanschauung über den Menschen kommen kann: bei diesem Zustand der Ekstase (ἔκστασις) wohnt nach Philon der göttliche Geist im Menschen. Daher ist dieser in solchem Zustand ein Prophet göttlicher Weisheit, ein Weissager und Wunderthäter. Wie schon die Stoa auf die Wesensgleichheit menschlichen und göttlichen Pneumas die mantischen Künste zurückgeführt hatte, so begreifen auch die Alexandriner diese „Vergottung“ des Menschen aus seiner Wesensvereinigung mit dem Weltgrunde. Hinter diesem Zustande der Ekstase, lehrt Plotin, liegt alles Denken; denn Denken ist Bewegung, ist Erkennenwollen; die Ekstase aber ist Gottesgewissheit, selige Ruhe in ihm[4]): an der göttlichen θεωρία (Aristoteles) hat der Mensch nur Antheil, wenn er sich selbst ganz zur Gottheit erhoben hat.

Die Ekstase ist also ein Zustand, welche, wie ihr Gegenstand (vgl. § 20) über alle einzelne Bestimmtheit, deshalb auch über das Selbstbewusstsein des Individuums hinausliegt: es ist ein selbstbewusstloses Versenken in das göttliche Wesen, ein Besitz der Gottheit, eine Lebenseinheit mit ihr, die aller Beschreibung, aller Anschauung und aller begrifflichen Gestaltung spottet[5]).

Dieser Zustand ist auf alle Fälle eine Gabe der Gottheit, ein Geschenk des Unendlichen, welches das Endliche in sich aufnimmt. Aber der Mensch hat mit seinem freien Willen sich dieser Vergottung würdig zu machen. Er soll alles sinnliche Wesen und allen Eigenwillen von sich abthun, er soll aus der Fülle der Einzelbeziehungen heraus zu seinem lauteren einfachen Wesen zurückkehren (ἅπλωσις[6]): die Wege dazu sind nach Proklos Liebe, Wahrheit und Glaube; aber erst in dem letzteren, der über alle Vernunft hinausgeht, findet die Seele ihr völliges Einswerden mit Gott und den Frieden seliger Verzückung[7]). Als wirksamste Unterstützung in der Vorbereitung auf diese göttliche Gnadenwirkung wird dann von Jamblichos und seiner Schule das Gebet[8]) und alle Handlungen[9]) des religiösen Cultus empfohlen: und wenn diese nicht immer zu den höchsten Offenbarungen der Gottheit leiten, so gewähren sie, wie schon Apuleius meinte[10]), doch wenigstens die tröstenden und helfenden Offenbarungen der niederen Götter und Dämonen, der Heiligen und Schutzgeister. So erscheinen denn auch im späteren Neuplatonismus die Verzückungen der Weissagung,

---

1) Phil. Leg. all. 48 e.; 55 d.; 57 b. (53—62 M.). — **2)** Ἀποθεωθῆναι findet sich auch in den hermetischen Schriften: Poemand. 10, 5 f. Das θεοῦσθαι (deificatio) ist später ein allgemeiner Terminus der Mystik. — **3)** Vgl. Plut. d. Pyth. orac. 21 ff. (404 ff.) — **4)** Plot. Ennead. VI, 7. — **5)** Ibid. V, 3. — **6)** Ein Ausdruck, der sich schon bei Marc Aurel findet (Πρὸς ἑαυτ. IV, 26) und den auch Plotin (Enn. VI, 7, 35) anwendet. — **7)** Prokl. Theol. Plat. I 24 f. — **8)** Jambl. bei Prokl. im Tim. 64 c. — **9)** De myst. Aeg II, 11 (96). — **10)** Apul. de Socr. 6 ff.

welche die Stoiker gelehrt hatten, als niedere und vorbereitende Formen für jene höchste Ekstase der Vergottung. Denn in letzter Instanz sind dem Neuplatoniker alle Cultusformen nur symbolische Handhaben für jene unmittelbare Einigung des Individuums mit Gott.

So tritt in Christenthum und Neuplatonismus die Inspirationstheorie zu zwei ganz verschiedenen Formen aus einander: dort ist die göttliche Offenbarung als historische Autorität fixirt, hier gilt sie als die von aller äusseren Vermittlung befreite Versenkung des Einzelmenschen in den göttlichen Urgrund. Dort ist für das Mittelalter die Quelle der Scholastik, hier entspringt diejenige der Mystik.

§ 19. Geist und Materie.

Unter den Argumenten, in denen die Offenbarungsbedürftigkeit der alexandrinischen Philosophie sich entwickelt, ist keines so einschneidend wie dasjenige, welches davon ausgeht, dass der in die Sinnenwelt verstrickte Mensch nur durch übernatürliche Hilfe zur Erkenntniss der höheren, geistigen Welt gelangen könne: hierin zeigt sich der religiöse Dualismus, der die Grundanschauung der Zeit bildete. Seine Wurzeln sind theils anthropologisch theils metaphysisch: die stoische Entgegensetzung der Vernunft und des Vernunftwidrigen verbindet sich mit der platonischen Unterscheidung der übersinnlichen, ewig sich gleichbleibenden und der sinnlichen, immer wechselnden Welt.

Die Identification des Geistigen und des Immateriellen, bei Platon nur angebahnt, aber keineswegs vollzogen, war von Aristoteles auf das göttliche Selbstbewusstsein beschränkt worden: dagegen galten die gesammten geistigen Thätigkeiten des Menschen, so sehr auch in erkenntnisstheoretischem und ethischem Interesse das Vernünftige der Sinnlichkeit gegenübergestellt werden mochte, doch selbst bei Platon als zur Erscheinungswelt (γένεσις) gehörig und blieben damit von der Welt des unkörperlichen Seins (οὐσία) ausgeschlossen; und wenn in den antagonistischen Motiven, welche sich in der aristotelischen Lehre vom νοῦς kreuzten, auch der Versuch sich geltend gemacht hatte, die Vernunft als immaterielles, von aussen in die animale Seele eintretendes Princip zu betrachten, so hatte doch die Entwicklung der peripatetischen Schule (vgl. § 15, 1) diesen Gedanken sogleich wieder bei Seite geschoben. Am stärksten aber war in den Lehren Epikur's und der Stoa die bewusste Materialisirung des Seelenwesens und der Seelenthätigkeiten zum Ausdruck gelangt.

Auf der anderen Seite dagegen war jener ethische Dualismus, der die auf sich selbst zurückgezogene Innerlichkeit des Menschen gegen die sinnliche Aussenwelt so stark als möglich abgrenzte, im Laufe der Zeit immer schärfer herausgebildet worden, und je mehr religiöse Form er annahm, um so mehr drängte er auch auf eine Weltanschauung hin, welche diesen Gegensatz zum metaphysischen Princip machte.

1. Am anschaulichsten tritt dieses Verhältniss vielleicht in den Aeusserungen der späteren Stoiker zu Tage, welche den anthropologischen Dualismus so stark betonen, dass er mit der Metaphysik der Schule in handgreiflichen Widerspruch kommt. Die Vorstellung von der Einheitlichkeit des menschlichen Wesens, welche die Stoiker bis dahin gelehrt hatten, war freilich schon von Poseidonios in Frage gestellt worden, wenn er platonisirend meinte, die Affecte könnten nicht aus dem ἡγεμονικόν herstammen, sondern nur aus anderen unver-

nünftigen Seelentheilen[1]). Jetzt aber finden wir bei Seneca[2]) einen schroffen Gegensatz zwischen Seele und „Fleisch“: der Leib ist nur eine Hülle, er ist eine Fessel, ein Kerker für den Geist. Ebenso nennt Epiktet Vernunft und Leib die beiden Bestandtheile des Menschen[3]), und obwohl dann Marc Aurel im sinnlichen Wesen des Menschen zwischen dem groben Stoffe und dem ihn belebenden seelischen Hauche, dem Pneuma, unterscheidet, so will auch er doch von dem letzteren die eigentliche Seele, als ein unkörperliches Wesen, den Geist (νοῦς und διάνοια) um so schärfer getrennt wissen[4]). Dem entsprechend findet sich denn auch bei allen diesen Männern eine Vorstellung von der Gottheit, welche nur die geistigen Merkmale aus dem stoischen Begriffe beibehält und die Materie als ein der Gottheit entgegengesetztes, der Vernunft feindliches Princip ansieht[5]).

Vielleicht beruhen diese Aenderungen in der Stoa auf dem steigenden Einflusse des Neupythagoreismus, welcher zuerst wieder den platonischen Dualismus mit seinen ethisch-religiösen Werthmotiven zum Mittelpunkte der Weltansicht gemacht hat. Von den Anhängern dieser Lehre wird die Wesensverschiedenheit der Seele vom Leibe auf das nachdrücklichste betont[6]), und damit steht in unmittelbarstem Zusammenhange[7]) einerseits die Lehre, welche Gott als rein geistiges Wesen nur geistig verehrt wissen will[8]) durch Gebet und tugendhafte Gesinnung, nicht durch äussere Handlungen, — andrerseits die durchweg asketische Moral, welche durch Waschungen und Reinigungen, durch Vermeidung gewisser Nahrungsmittel, namentlich von Fleisch, durch geschlechtliche Enthaltsamkeit, durch das Abtödten aller sinnlichen Triebe die Seele aus der Umstrickung der Materie frei machen und zu ihrem geistigen Urgrunde zurückleiten will. Der Gottheit gegenüber, die das Princip des Guten ist, wird die Materie (ὕλη) als der Grund alles Bösen, die Neigung zu ihr als die eigentliche Sünde des Menschen betrachtet.

Derselben Auffassung begegnen wir ethisch bei den Essenern und theoretisch überall in der Lehre des Philon. Auch er unterscheidet zwischen der Seele, die als Lebenskraft des leiblichen Organismus im Blute ihren Sitz habe, und dem Pneuma, welches als Ausfluss der rein geistigen Gottheit, das wahre Wesen des Menschen ausmache[9]): auch er findet, dass dies höhere und reinere Wesen im Leibe eingekerkert und in seiner Entfaltung von dessen Sinnlichkeit (αἴσθησις) gehemmt ist, sodass, da darin die allgemeine Sündhaftigkeit[10]) der Menschen wurzelt, ihr Heil nur in der Ausrottung aller sinnlichen Begierden gesucht werden darf; auch ihm gilt deshalb die Materie als das körperliche Sub-

---

1) Vgl. Galen, De Hipp. et Plat. IV, 3 ff. — 2) Senec. Epist. 65, 22; 92, 13; ad Marc. 24, 5. — 3) Epikt. Dissert. I, 3, 3. — 4) Marc. Aur. Med. II, 2; XII, 3. — 5) Senec. Ep. 65, 24. Epikt. Diss. II, 8, 2. Marc. Aur. Med. XII, 2. — 6) Claud. Mam. de statu anim. II, 7. — 7) Insofern als auch hier der Mensch als Mikrokosmus gilt: Ps.-Pythag. bei Phot. Cod. 249, p. 440 a. — 8) Apollonius von Tyana (περὶ θυσιῶν) bei Eus. praep. ev. IV, 13. — 9) Dabei nennt Philon πνεῦμα dasjenige, was bei den Stoikern, Aristotelikern und Platonikern der Zeit νοῦς heisst; vgl. Zeller V³, 395, 3. Doch giebt es bei ihm auch wieder andere Aeusserungen, in denen noch ganz nach stoischer Weise das Pneuma als Luft im Sinne feinster physischer Wirklichkeit erscheint: vgl. H. Siebeck, Gesch. d. Psych. Ib 302 ff. — 10) Es ist auch bezeichnend, dass die Sündhaftigkeit aller Menschen, welche dem altstoischen Glauben an die Verwirklichung des Ideals des Weisen vollkommen zuwiderläuft, von den Stoikern der Kaiserzeit allgemein anerkannt und als Motiv für die Nothwendigkeit übernatürlicher Hilfe betrachtet wird: vgl. Senec. Benef. I, 10; VII, 27. Epikt. Dissert. II, 11, 1.

strat, welches zwar von der Gottheit zu der zweckmässigen, guten Welt geordnet worden, dabei aber doch der Grund des Bösen und der Unvollkommenheit geblieben ist.

2. Verwandt und doch verschieden ist die Vorstellung bei den christlichen Apologeten. Der aristotelische Begriff von Gott als dem reinen Geiste (νοῦς τέλειος) verbindet sich bei ihnen mit der Lehre, dass Gott die Welt aus der gestaltlosen Materie geschaffen habe: doch wird hier nicht unmittelbar die Materie als selbständiges Princip betrachtet, sondern der Grund des Bösen vielmehr in dem verkehrten Gebrauch der Freiheit von Seiten des Menschen und der diesen verführenden Dämonen gesucht. Hier tritt der ethische und religiöse Grundcharakter des Dualismus jener Zeit ganz rein heraus: die Materie selbst gilt als etwas Indifferentes, welches erst durch den Gebrauch von Seiten der geistigen Mächte zum Guten oder zum Bösen wird. In derselben Weise haben hellenistische Platoniker, wie Plutarch, von dem Begriffe der Materie als des formlos Nichtseienden ausgehend, das Princip des Bösen nicht in ihr, sondern vielmehr in einer eigenen, der guten Gottheit gegenüberstehenden Kraft gesucht[1], die mit jener gewissermassen um die Gestaltung der Materie ringe. Plutarch fand diesen Gedanken in den Mythen der verschiedenen Religionen; aber er durfte auch an eine Stelle erinnern, wo Platon von der bösen Weltseele im Gegensatze zur guten geredet hatte[2].

Indessen macht sich nun doch auch hier die Tendenz den Gegensatz des Guten und des Bösen mit demjenigen des Geistes und der Materie zu identificiren, immerhin darin geltend, dass wiederum das Wesen des Bösen in seiner Neigung zum Sinnlichen und Fleischlichen, zur Materie, das Gute dagegen in der Liebe zu der rein geistigen Gottheit gesucht wird. Das ist nicht nur ein durchgängiger Zug der altchristlichen Moral, sondern es findet sich auch in derselben Weise bei jenen Platonikern. Auch für Plutarch gilt die Befreiung vom Leibe als die nothwendige Vorbereitung für die Empfängniss der göttlichen Gnadenwirkung, die das Ziel des menschlichen Lebens bildet; und wenn Numenios dessen Theorie dahin weiter ausführte, dass, wie im Universum, so auch im Menschen zwei Seelen, eine gute und eine böse, mit einander streiten[3], so sucht auch er wieder den Sitz der bösen Seele im Leibe und seinen Begierden.

Ebenso aber wird auch in diesen Lehren überall nicht nur die reine Geistigkeit und Unkörperlichkeit Gottes, sondern in gleicher Weise auch die Unkörperlichkeit des individuellen Geistes betont. Bei Plutarch zeigt sich das wiederum in der Form, dass er den νοῦς, den vernünftigen Geist, von der ψυχή getrennt wissen will, welche mit der Kraft den Leib zu bewegen auch die Sinnlichkeit und den Affect besitze. Ebenso unterscheidet dann auch Irenaeus[4] den seelischen Lebenhauch (πνοὴ ζωῆς), der zeitlicher Natur und an den Leib gebunden ist, von dem belebenden Geiste (πνεῦμα ζωοποιοῦν), welcher seiner Natur nach ewig ist.

Ueberall erscheinen diese Ansichten selbstverständlich in Verbindung mit den Lehren von der Unsterblichkeit, bezw. von der Präexistenz und der Seelenwanderung, von dem Sündenfall, durch den oder zu dessen Strafe der Mensch

1) Plut. de Isid. 46 ff. — 2) Plat. Nom. 896 e. — 3) Jambl. bei Stob. Ecl. I, 894. — 4) Iren. adv. haer. V, 12, 2.

in die Materie versetzt worden ist, und der Reinigung, mit deren Hilfe er sich wieder davon befreien soll; und gerade auch darin vollzieht sich die in Rede stehende Synthese immer kräftiger, indem das wandellos sich gleichbleibende Ewige (die platonische οὐσία) in dem Geist, das Vergängliche und Wechselnde in der Materie erkannt wird.

3. In diesen Zusammenhängen entwickelte sich nun allmählich eine Scheidung der beiden Merkmale, welche ursprünglich in dem Seelenbegriff vereinigt gewesen waren, des physiologischen und des psychologischen, des Merkmals der Lebenskraft und desjenigen der Thätigkeit des Bewusstseins. Wie es schon bei Aristoteles angelegt und noch mehr von den Stoikern in ihrer Unterscheidung des ἡγεμονικόν von der physischen Seele (πνεῦμα) ausgeführt worden war, so erscheint jetzt neben der „Seele", welche den Leib bewegt, als selbständiges und davon unabhängiges Princip der „Geist", und in dem letzteren wird nicht mehr nur eine allgemeine Vernunftthätigkeit, sondern das eigentliche Wesen der individuellen (wie auch der göttlichen) Persönlichkeit gefunden. In den mannichfachsten Ausdrucksweisen[1]) wird die Dreitheilung des Menschen in Leib, Seele und Geist auf allen Linien eingeführt, und es ist begreiflich, dass dabei die Grenzbestimmungen einerseits zwischen Leib und Seele, andrerseits aber noch mehr zwischen Seele und Geist noch sehr schwankend waren: denn die Seele spielt dabei die Rolle einer Vermittlung zwischen den beiden Extremen Materie und Geist.

Eine unmittelbare Folge davon aber war die, dass von den Thätigkeiten des Bewusstseins, die nun als „geistige" von den physiologischen Functionen der Seele abgetrennt wurden, eine neuere und tiefere Vorstellung gewonnen werden konnte. Denn, der Körperwelt einmal wesentlich entrückt, durfte der Geist weder in seiner Thätigkeit noch in deren Gegenständen von den sinnlichen Einflüssen abhängig gedacht werden: und während in der gesammten griechischen Philosophie das Erkennen als das Anschauen und Aufnehmen eines Gegebenen betrachtet, das Verhalten des Denkens als wesentlich receptiv angesehen worden war, so bricht sich nun die Vorstellung vom Geist als einem selbständigen, erzeugenden Princip durch.

4. Die Anfänge dazu liegen schon in der neupythagoreischen Lehre insofern, als in ihr zuerst die Geistigkeit der immateriellen Welt behauptet worden ist. Die immateriellen Substanzen der platonischen Metaphysik, die Ideen, erscheinen nicht mehr als selbständige Wesen, sondern als Inhaltsbestimmungen der geistigen Thätigkeit: und wenn sie für das menschliche Erkennen noch etwas Gegebenes, Bestimmendes bleiben sollen, so werden sie zu ursprünglichen Gedanken Gottes[2]). Damit sind die körperlosen Urbilder der Erfahrungswelt in die Innerlichkeit des Geistes aufgenommen; die

---

1) Von der verschiedenen Terminologie (ψυχή, anima, πνεῦμα, spiritus, spiraculum, animus etc.), in der diese Lehren auftraten, sind oben schon Beispiele gegeben, die sich sehr leicht vermehren liessen. Interessant ist diese Lehre namentlich von Origenes (De princ. III, 1—5) entwickelt, wo die „Seele" theils als Bewegungskraft, theils als Vermögen des Vorstellens und Begehrens behandelt, der Geist dagegen als das Princip der Beurtheilung, einerseits des Guten und des Bösen, andrerseits des Wahren und des Falschen, dargestellt wird: in diesem allein, lehrt Origenes, besteht die Freiheit des Menschen. Die gleiche Dreitheilung erscheint dann bei Plotin im Zusammenhange seiner ganzen metaphysischen Construction: Enn. II, 9, 2. Vgl. § 20. — **2)** Vgl. Nikomachos, Arithm. Intr. I, 6.

Vernunft ist nicht mehr nur etwas zur οὐσία Gehöriges oder nur ihr Verwandtes, sie ist die ganze οὐσία selbst: die immaterielle Welt ist anerkannt als die **Welt des Geistes**[1]).

Dem entsprechend wird dann bei Plotin[2]) der Geist (νοῦς) als die Einheit definirt, welche die Vielheit in sich trägt. In metaphysischer Hinsicht ergiebt das die Stellung, welche dem Geiste als der durch die erste Einheit bestimmten Dualität in der Reihenfolge der Emanationen zukommt (vgl. § 20, 2 und 7); wichtiger aber ist die psychologische Bedeutung dieser Lehre. Denn in ihr zuerst erscheint der Geist als die synthetische Function, welche aus ihrer höheren Einheit die Vielheit erzeugt. Von diesem allgemeinen Gesichtspunkt aus haben die Neuplatoniker die Psychologie des Erkennens unter dem Princip der Activität des Bewusstseins durchgeführt. Denn die „höhere Seele" kann hiernach nicht mehr als leidend, sondern ihrem Wesen nach auch in allen ihren Functionen nur als thätig angesehen werden[3]). All ihre Einsicht (σύνεσις) beruht auf der Zusammenfassung (σύνθεσις) verschiedener Momente[4]); selbst da, wo die Erkenntniss sich auf das sinnlich Gegebene bezieht, leidet nur der Körper, während die Seele in dem Bewusstwerden (συναίσθησις und παρακολούθησις) sich activ verhält[5]); und dasselbe gilt von den sinnlichen Gefühlen und Affecten. So wird auf dem sinnlichen Gebiete der Erregungszustand von seinem Innewerden unterschieden: der erstere ist ein Leiden des Leibes (oder auch der niederen Seele); das letztere, schon in der bewussten Wahrnehmung (ἀντίληψις), ist ein Act der höheren Seele, den Plotin als eine Art von Zurückbiegen (Reflexion) **des Gedankens beschreibt**[6]).

Wenn so das Bewusstsein als das thätige Bemerken der eigenen Zustände, Functionen und Inhaltsbestimmungen des Geistes begriffen wurde, — eine Theorie, die (nach Philoponus) besonders auch von dem neuplatonischen Plutarch ausgeführt worden ist —, so ergab sich daraus bei Plotin auch der Begriff des Selbstbewusstseins (παρακολουθεῖν ἑαυτῷ)[7]). Nach Analogie der aristotelischen Unterscheidung der „thätigen" und der „leidenden" Vernunft fasste Plotin diesen Begriff des Selbstbewusstseins so, dass der Geist als bewegtes, thätiges Denken (νόησις) sich selbst als ein ruhendes, gegenständliches Denken (νοητόν) zum Gegenstande habe: der Geist als Wissen und der Geist als **Sein sind dabei identisch.**

Der Begriff des Selbstbewusstseins nimmt nun aber im Sinne der Zeit auch eine ethisch-religiöse Färbung an. Die σύνεσις ist zugleich συνείδησις — Gewissen, d. h. das Wissen des Menschen nicht nur von seinen eigenen Zuständen und Handlungen, sondern auch von deren sittlichem Werthe und von dem Gebote, nach dessen Erfüllung er sich richtet: und gerade in der Lehre der

---

1) Mit dieser Veränderung ist die platonische Ideenlehre auf die Zukunft übergegangen, weil Plotin und mit ihm der gesammte Neuplatonismus sie annahm. Doch geschah dies nicht ohne Widerspruch: wenigstens hat Longinos dagegen protestirt und als sein Schüler Porphyrios eine eigene Schrift ὅτι ἔξω τοῦ νοῦ ὑφέστηκε τὰ νοητά geschrieben: Porph. vit. Plot. 18 ff. — 2) Plot. Enn. V, 9, 6; 3, 15; 4, 2. — 3) Porphyr. Sentent. 10, 19 u. a. — 4) Plot. Enn. IV, 3, 26. — 5) Ibid IV, 4, 18 f. Der Terminus συναίσθησις — dessen Bedeutung übrigens an das κοινὸν αἰσθητήριον bei Aristoteles und damit schliesslich an Plat. Theaet. 184 f. erinnert — findet sich ähnlich schon bei Alexander Aphrodisias, Quaest. III, 7 p. 177, und ebenso wendet Galen gegenüber der Veränderung des leiblichen Organes den Ausdruck διάγνωσις zur Bezeichnung ihres Bewusstwerdens an. — 6) Plot. Enn. I, 4, 10. — 7) Ibid. III, 9.

christlichen Kirchenväter entwickelt sich deshalb die Lehre vom Selbstbewusstsein nicht nur als das Wissen des Menschen von seiner Sünde, sondern auch in ihrer thätigen Bekämpfung als Reue (μετάνοια). Diese Wendung hängt jedoch auch damit zusammen, dass in der christlichen Auffassung jene Activität des Bewusstseins weniger unter der Form der theoretischen als unter der der praktischen Functionen in Betracht gezogen wurde. Die Freiheit des Willens ist hier der Centralbegriff. Wenn die orientalischen Kirchenväter zum Theil dem Intellectualismus der hellenistischen Philosophie näher standen oder wenigstens Concessionen machten, so tritt die Betonung des Willens in Psychologie und Dogmatik am stärksten bei den occidentalischen, mehr von römischem Wesen genährten Lehrern der Kirche hervor. Bei ihnen ist die Neigung vorherrschend, den Geist, das immaterielle Princip, sofern er Erkenntniss ist, als leidend und durch seinen Gegenstand bestimmt, sofern er aber Wille ist, als activ und bestimmend zu betrachten.

5. Die Auffassung des Geistes als selbstthätigen, schöpferischen Princips ist aber nicht bei der psychologischen, ethischen und erkenntnisstheoretischen Bedeutung stehen geblieben, sondern hat sich am Ausgange des Alterthums zum beherrschenden Gedanken der religiösen Metaphysik erhoben. Denn diese Auffassung bot die Möglichkeit, jenen Dualismus, welcher die Voraussetzung der ganzen religiösen Gedankenbewegung der Zeit bildete, schliesslich zu überwinden, indem der Versuch gemacht wurde, auch die Materie aus diesem schöpferischen Geiste abzuleiten.

Daher ist das letzte und höchste Problem der alten Philosophie dies geworden: die Welt als ein Erzeugniss des Geistes zu verstehen, auch die Körperwelt mit allen ihren Erscheinungen als wesentlich geistigen Ursprungs und Inhalts zu begreifen. Die Vergeistigung des Universums ist das Schlussergebniss der alten Philosophie.

An dieser Aufgabe haben gleichmässig das Christenthum und der Neuplatonismus, Origenes und Plotin, gearbeitet. Für beide bleibt zwar, soweit es sich um die Auffassung der Erscheinungswelt und speciell um ethische Fragen handelt, der Dualismus von Geist und Materie vollkräftig bestehen; immer noch gilt das Sinnliche als das Böse und Gottfremde, wovon die Seele sich losmachen muss, um zur Einheit mit dem reinen Geiste zurückzukehren: aber auch dies Dunkle soll aus dem ewigen Lichte erklärt, die Materie soll als eine Schöpfung des Geistes erkannt werden. So ist der letzte Standpunkt der alten Philosophie der Monismus des Geistes.

In der Lösung dieses gemeinsamen Problems aber gehen die Philosophie des Christenthums und der Neuplatonismus weit auseinander: denn diese Entwicklung des göttlichen Geistes zur Erscheinungswelt bis hinab in ihre materielle Gestaltung musste selbstverständlich durch die Vorstellungen von dem Wesen Gottes und seinem Verhältnis zur Welt bestimmt werden, und gerade hierin befand sich der Hellenismus unter völlig anderen Voraussetzungen als die Lehre der neuen Religion.

§ 20. Gott und Welt.

Die eigenthümliche Spannung zwischen metaphysischem Monismus und ethisch-religiösem Dualismus, welche der gesammten alexandrinischen Philosophie

ihren Charakter bestimmt, drängt die ganzen Gedanken der Zeit zu dem verdichtetsten und schwersten Probleme, demjenigen des Verhältnisses von Gott und Welt zusammen.

1. Schon von der rein theoretischen Seite her war dies Problem durch den Gegensatz der aristotelischen und der stoischen Philosophie nahe gelegt: jene behauptete ebenso stark die Transscendenz Gottes, d. h. seine völlige Trennung von der Welt, wie diese die Immanenz, d. h. das völlige Aufgehen Gottes in die Welt. Deshalb ist das Problem und die Grundrichtung seiner Lösung bereits in der eklektischen Vermischung[1]) peripatetischer und stoischer Kosmologie zu erkennen, als deren Typus die pseudo-aristotelische Schrift „über die Welt" angesehen wird[2]). Mit der aristotelischen Lehre, dass das Wesen Gottes weit über die Natur (als den Inbegriff der bewegten Einzeldinge) und besonders über den Wechsel des irdischen Daseins hinausgesetzt werden müsse, verbindet sich hier das stoische Bestreben, seine Kraftwirkung durch das ganze Universum hindurch bis in alles Einzelne hinein zu verfolgen. Während somit die Welt bei den Stoikern als Gott selbst galt, während Aristoteles in ihr ein zweckvoll bewegtes Lebewesen sah, dessen äusserste Sphäre nur von der Sehnsucht nach der ewig unbewegten reinen Form in den Umschwung versetzt werde, welcher sich dann mit immer geringerer Vollkommenheit den niederen Sphären mittheile, so erscheint in diesem Buche, wo sich beide Lehren vereinigen, der Makrokosmos als das in sich sympathische System der Einzeldinge, in welchem die Kraft des an sich überweltlichen Gottes unter den verschiedensten Gestalten als das Princip des Lebens waltet. Die Vermittlung zwischen Theismus und Pantheismus wird theils durch die Unterscheidung zwischen Wesen und Kraft Gottes, theils durch die Stufenfolge der göttlichen Wirkungen gewonnen, welche vom Fixsternhimmel bis zur Erde herabsteigt. Die Pneumalehre verbindet sich mit dem aristotelischen Gottesbegriffe, indem die Kräfte des Naturlebens als die Wirkungen des reinen Geistes aufgefasst werden[3]).

Durch diese Wendung aber wurde nur die Schwierigkeit vermehrt, welche schon in der aristotelischen Lehre von der Wirkung der Gottheit auf die Welt steckte: denn mit der reinen Geistigkeit, welche das Wesen der Gottheit ausmachen sollte, war die Materialisirung seiner Wirkung — und diese sollte gerade in der Bewegung der Materie bestehen — schwer zu vereinbaren, und auch Aristoteles hatte das Verhältniss des unbewegt Bewegenden zu dem Bewegten (vgl. § 13, 5) nicht zu voller Klarheit gebracht[4]).

2. Eine weitere Verschärfung erfuhr das Problem mit derjenigen des religiösen Dualismus, welcher, nicht zufrieden Gott als Geist der Materie, die übersinnliche Sphäre der sinnlichen gegenüberzustellen, vielmehr die Tendenz ver-

1) Ueber den Stratonismus als eine der Stoa verwandte Umbildung der aristotelischen Lehre nach der Richtung pantheistischer Immanenz ist oben gehandelt worden: § 15, 1. — 2) Dies Buch (abgedr. bei den Schriften des Aristoteles, 391 ff.) dürfte etwa im Anfang des ersten Jahrhunderts n. Chr. entstanden sein: Apuleius hat eine lateinische Ueberarbeitung davon gemacht. — 3) Vgl. hauptsächlich cap. 6, 397 b 9. — 4) Diese Schwierigkeiten drängten sich bei Aristoteles namentlich in dem Begriffe der ἁφή zusammen: da nämlich die „Berührung" des Bewegenden mit dem Bewegten als Bedingung der Bewegung angesehen wurde, so musste auch von einer „Berührung" zwischen Gott und dem Fixsternhimmel gesprochen werden, was aber bei dem rein geistigen Wesen der Gottheit auf Bedenken stiess und der ἁφή in diesem Falle eine eingeschränkte und geistig umgebildete Bedeutung („unmittelbare Beziehung") gab: vgl. Arist. de gen. et corr. I 6, 323 a 20.

folgte, das göttliche Wesen über alles Erfahrbare und über jeden bestimmten Inhalt hinaus zu potenziren und damit den überweltlichen auch zu einem übergeistigen Gott zu machen. Man findet dies schon bei den Neupythagoreern, bei denen sich das Schwanken zwischen den verschiedenen Stadien des Dualismus hinter der zahlen-symbolischen Ausdrucksweise versteckt. Wenn da als Principien die „Eins" und die „unbestimmte Zweiheit" behauptet werden, so bedeutet die letztere freilich immer die Materie als das Unreine, als den Grund des Unvollkommenen und des Bösen; die Eins aber wird bald als die reine Form, als Geist, bald aber auch als die über alle Vernunft hinausliegende „Ursache der Ursachen" behandelt, als das Urwesen, welches den Gegensatz jener abgeleiteten Eins und der Zweiheit, des Geistes und der Materie, erst aus sich habe hervorgehen lassen: in diesem Falle erscheint die zweite Eins, das erstgeborene Eine (πρωτόγονον ἕν) als das vollkommene Abbild der höchsten Eins[1]).

Dies Bestreben führte nun dazu, indem der Geist erst zu einem Erzeugniss, wenn auch dem ersten und vollkommensten der Gottheit gemacht wurde, den Begriff der letzteren selbst zu vollständiger Qualitätslosigkeit zu steigern. Das zeigt sich schon bei Philon, der den Gegensatz zwischen allem Endlichen und Gott so scharf hervorhob, dass er diesen ausdrücklich[2]) als eigenschaftslos (ἄποιος) bezeichnete: denn da Gott über Alles erhaben sei, so könne von ihm immer nur gesagt werden, dass er alle menschlicher Einsicht bekannten endlichen Prädicate nicht habe: ihn nennt kein Name. Diese (später so genannte) „negative Theologie" finden wir auch bei den in ihren Begriffen von Philon beeinflussten Apologeten des Christenthums, besonders bei Justin[3]), und ebenso zum Theil bei den Gnostikern.

Dieselbe begegnet uns aber, in womöglich noch gesteigerter Form, auch im Neuplatonismus. Wie schon in den hermetischen Schriften[4]) Gott als unendlich und unbegreiflich, als namenlos, als der über alles Sein erhabene Grund des Seins und der Vernunft, der diese erst erzeugt, betrachtet worden war, so ist auch für Plotin die Gottheit das absolut transscendente Urwesen, als vollkommene Einheit noch erhaben über den Geist, der als das Princip, welches die Vielheit bereits in der Einheit enthält (§ 19, 4), aus Gott erst hervorgegangen sein kann. Dies Eine, τὸ ἕν, geht allem Denken und Sein vorher, es ist unendlich, gestaltlos, und „jenseits" (ἐπέκεινα) der geistigen ebenso wie der sinnlichen Welt, darum auch ohne Bewusstsein und ohne Thätigkeit[5]).

Hatte endlich Plotin dann doch dies unaussagbare Erste (τὸ πρῶτον) noch als das Eine, welches allen Denkens und allen Seins Ursache sei, und als das Gute, als den absoluten Zweck alles Geschehens, bezeichnet, so genügte den Späteren auch dies noch nicht: Jamblichos setzte über das plotinische ἕν noch wieder ein höheres, völlig unaussprechliches (πάντῃ ἄρρητος ἀρχή)[6]) Eins, und Proklos folgte ihm darin nach.

In diesem Zusammenhange erfuhr nun der Begriff des Unendlichen eine

---

1) Nikomachos, Theol. Arithm. p. 44. — 2) Phil. Leg. alleg. 47 a; qu. D. s. immut. 301 a. — 3) Just. Apol. I, 61 ff. — 4) Poemand. 4 f. — 5) Es ist leicht begreiflich, dass für die Beziehung des Menschen zu diesem übervernünftigen, allem Thun, Wollen und Denken überhobenen Gott-Sein auch ein Zustand übervernünftiger, willens- und bewusstseinsloser Ekstase erforderlich erschien: vgl. oben § 18, 6. — 6) Damasc. de princ. 43.

völlige Umwerthung[1]). Dem auf Mass und Bestimmtheit gerichteten Geiste der Griechen hatte das Unendliche ursprünglich als das Unfertige, Unvollkommene gegolten, und nur ungern hatte sich[2]) die Metaphysik mit Berücksichtigung der Unendlichkeit von Raum und Zeit dazu verstanden, dem Unendlichen eine zweite, secundäre Art von Wirklichkeit zuzuschreiben. (Pythagoreer, Atomisten, Platon.) Jetzt aber war Unendlichkeit das einzige Prädicat geworden, das, den endlichen Dingen der Welt gegenüber, der höchsten Realität oder der Gottheit zugeschrieben werden durfte: auch die „negative" Theologie konnte diesen Ausdruck gestatten; unendlich musste die göttliche Urkraft heissen, welche in der stoisch-neupythagoreischen Naturphilosophie als das die Welt mit seinen Wirkungen durchwaltende Wesen betrachtet wurde — unendlich das „Eine", aus dem der Neuplatonismus die Fülle der Weltgestalten aus- und überquellen liess — unendlich, weil aller Beschränkung frei, der schöpferische Gotteswille, der nach christlicher Lehre die Welt aus dem Nichts hervorgerufen — unendlich auch diese höchste Persönlichkeit selbst im Gegensatze zu den endlichen Personen. So ist der Begriff der Unendlickeit durch diese Schlussentwicklung der alten Philosophie ein integrirendes Merkmal der höchsten metaphysischen Realität geworden: er gebührt nicht nur dem Weltall in seiner räumlichen und zeitlichen Ausdehnung, sondern auch dem innersten Wesen der Dinge und vor Allem der Gottheit. Insbesondere die letztere Verschmelzung ist so fest und sicher geworden, dass es dem heutigen Bewusstsein, in der Vorstellung wie im Gefühl, völlig selbstverständlich gilt, das höchste Wesen als das „unendliche" allen endlichen Dingen und Verhältnissen gegenüber aufzufassen.

3. Den dialektischen Verflüchtigungen gegenüber, welche der Begriff der unendlichen Gottheit namentlich bei den späteren Neuplatonikern zu erleiden drohte, hat nun die kirchliche Entwicklung des christlichen Denkens ihre eindrucksvolle Energie darin bewahrt, dass sie an dem Begriff Gottes als geistiger Persönlichkeit festhielt. Sie that dies nicht aus philosophischer Ueberlegung und Begründung, sondern vermöge des unmittelbaren Anschlusses an die lebendige Ueberzeugung der Gemeinde, und eben darin bestand ihre psychologische, ihre weltgeschichtliche Kraft. Diesen Glauben athmet das Neue Testament, diesen vertheidigen bei aller Verschiedenheit ihrer sonstigen Richtungen und Ansichten sämmtliche Vertreter der Patristik, und gerade durch ihn grenzt sich überall die christliche Lehre gegen die hellenistischen Lösungen des religions-philosophischen Hauptproblems ab.

Der Hellenismus sieht in der Persönlichkeit, auch wo sie rein geistig gefasst wird, eine Beschränkung und Verendlichung, welche er von dem höchsten Wesen ferngehalten und nur für die besonderen Götter zugelassen sehen will: das Christentum verlangt als lebendige Religion ein persönliches Verhältniss des Menschen zu dem als höchste Persönlichkeit gefassten Weltgrunde, und es prägt dies in dem Gedanken der Gottessohnschaft des Menschen aus.

Wenn daher der Begriff der Persönlichkeit als der geistigen Innerlichkeit das wesentlich neue Resultat darstellt, zu dem sich in dem griechischen und

1) Vgl. JON. COHN, Geschichte des Unendlichkeitsproblems (Leipzig 1896). — 2) Abgesehen von der vereinzelten, wesentlich in anderer Richtung wirksamen Begriffsbestimmung des Anaximander.

dem hellenistischen Denken die theoretischen und die ethischen Motive verschlangen, so hat diese Erbschaft der Antike das Christenthum angetreten, während der *Neuplatonismus* in die alte Vorstellung zurückbog, welche in der Persönlichkeit nur ein vorübergehendes Erzeugniss eines *unpersönlichen Gesammtlebens* sah. Das ist das Wesentliche der christlichen Weltanschauung, dass sie als den Kern der Wirklichkeit die Person und das Verhältnis der Personen zu einander betrachtet.

4. Trotz dieser bedeutsamen Verschiedenheit bleibt nun aber für alle Richtungen der alexandrinischen Philosophie das gleiche Problem, die so der Sinnenwelt entrückte Gottheit doch dazu wieder in diejenigen Beziehungen zu setzen, welche das religiöse Bedürfnis verlangte: denn je tiefer der Gegensatz zwischen Gott und Welt gefühlt wurde, um so brennender wurde die Sehnsucht, ihn zu überwinden, — ihn zu überwinden durch eine *Erkenntniss*, welche auch die Welt aus Gott begreifen, und durch ein *Leben*, welches aus der Welt zu Gott zurückkehren wollte.

Daher ist der Dualismus von Gott und Welt, wie der von Geist und Materie nur der gefühlsmässige Ausgangspunkt und die Voraussetzung der alexandrinischen Philosophie: ihr Ziel aber ist überall, theoretisch wie praktisch, seine Besiegung. Eben darin besteht das Eigenthümliche dieser Zeit, dass sie die tiefe Kluft, die sie in ihrem Gefühle vorfindet, im Wissen und Wollen zu schliessen bemüht ist.

Freilich erzeugte diese Zeit auch solche Weltanschauungen, in welchen der *Dualismus* sich so übermächtig geltend machte, dass er zu unverrückbaren Grundlinien fixirt wurde. Dahin gehören zunächst die Platoniker wie Plutarch, welche nicht nur die Materie als ursprüngliches Princip neben der Gottheit behandelten, weil diese in keiner Weise der Grund des Bösen sein könne, sondern auch in der Gestaltung dieser indifferenten Materie zur Welt neben Gott als drittes Princip die „böse Weltseele“ in Anspruch nahmen. Ganz besonders aber kommt hier ein Theil der *gnostischen* Systeme in Betracht.

Dieser erste phantastische Versuch einer christlichen Theologie war durchweg von den Gedanken der Sünde und der Erlösung beherrscht, und der Grundcharakter des Gnosticismus besteht darin, dass von hier aus die Begriffe der griechischen Philosophie mit den Mythen orientalischer Religionen in Beziehung gesetzt wurden. So erscheint denn bei *Valentin* neben der in die Fülle (τὸ πλήρωμα) geistiger Gestalten ergossenen Gottheit (προπάτωρ) die von Ewigkeit her gleich ursprüngliche Leere (τὸ κένωμα), neben der Form der Stoff, neben dem Guten das Böse: und wenn auch aus der Selbstentwicklung der Gottheit (vgl. unten 6) schon eine ganze Geisteswelt in jener „Fülle“ gestaltet ist, so gilt doch die körperliche Welt erst als das Werk eines gefallenen Aeonen (vgl. § 20, 6 und 21, 4), der dem Stoffe seine Innerlichkeit einbildet. Ebenso stellte *Saturninus* dem Lichtreiche Gottes die Materie als das Herrschaftsgebiet des Satanas gegenüber und betrachtete die irdische Welt als einen streitigen Grenzraum, um dessen Besitz die guten und die bösen Geister durch ihre Einwirkung auf den Menschen ringen; und ähnlich war auch die Mythologie des *Bardesanes* angelegt, welche dem „Vater des Lebens“ eine weibliche Gottheit als die empfangende Potenz bei der Weltbildung zur Seite gab.

Die schärfste Zuspitzung aber erreichte der Dualismus in einer Mischreligion, welche unter dem Einflusse der gnostischen Systeme mit Rückgang auf die altpersische Mythologie im dritten Jahrhundert entstand, dem Manichaeismus[1]). Die beiden Reiche des Guten und des Bösen, des Lichts und der Finsterniss, des Friedens und des Streites stehen sich hier gleich ewig wie ihre Fürsten, Gott und der Satan, gegenüber: auch hier wird die Weltbildung als eine durch Grenzverletzung hervorgerufene Mischung aus guten und bösen Elementen aufgefasst, im Menschen der Kampf einer guten, dem Lichtreich angehörigen und einer bösen, der Finsterniss entstammenden Seele angenommen und eine Erlösung erwartet, die beide Gebiete wieder völlig trennen soll.

So kommt es in dieser Entwicklung immer deutlicher zu Tage, dass der Dualismus dieser Zeit wesentlich auf ethisch-religiösen Motiven beruhte. Indem man die Werthbeurtheilung, welche Menschen, Dinge und Verhältnisse als gut oder böse charakterisirt, zum Gesichtspunkt der theoretischen Erklärung macht, gelangt man dazu, den Ursprung des so getheilten Universums auf zwei verschiedene Ursachen zurückzuführen, von denen zwar im Sinne der Beurtheilung nur die eine, die des Guten, als positiv gelten und den Namen der Gottheit haben soll, in theoretischer Hinsicht aber auch die andere völlig den Anspruch auf metaphysische Ursprünglichkeit und Ewigkeit (οὐσία) behauptet. Schon aus diesen Beziehungen aber lässt sich absehen, dass, sobald das metaphysische Verhältniss dem ethischen vollständig angepasst wurde, dies von selbst zu einer Aufhebung des Dualismus führen musste.

5. In der That erzeugte der Dualismus aus seinen eigensten Motiven heraus eine Vorstellungsreihe, durch die er selbst seine Ueberwindung vorbereitete. Je schroffer nämlich der Gegensatz zwischen dem geistigen Gott und der materiellen Welt, je grösser der Abstand zwischen dem Menschen und dem Gegenstande seiner religiösen Sehnsucht gedacht wurde, um so mehr machte sich das Bedürfniss geltend, das so Getrennte durch Zwischenglieder wieder zu vermitteln. Theoretisch bestand deren Bedeutung darin, die Einwirkung der Gottheit auf die ihm fremde, seiner unwürdige Materie begreiflich und unbedenklich zu machen; praktisch hatten sie den Sinn, zwischen Mensch und Gott als die Mittler zu dienen, welche den Menschen aus seiner sinnlichen Niedrigkeit durch ihre Hilfe zu dem Höchsten emporleiten könnten. Beide Interessen aber wiesen gleichmässig auf die Methode hin, mit welcher schon die Stoiker den Glauben an die niederen Götter in ihre Naturreligion hineinzuarbeiten gewusst hatten.

Im grossen Stil ist die Durchführung dieser Vermittlungstheorie zuerst von Philon versucht worden, der ihr dadurch die bestimmte Richtung gab, dass er sie einerseits zu der neupythagoreischen Ideenlehre, andererseits zu der Engellehre seiner Religion in nahe Beziehungen brachte. Die vermittelnden Mächte, bei deren Betrachtung Philon noch mehr die theoretische Bedeutung und die

1) Der Stifter, Mani, (vermuthlich 240—280) betrachtete seine Lehre als die Vollendung des Christenthums und als Offenbarung des Parakleten: er erlag zwar der Verfolgung der persischen Priester, aber seine Religion fand sehr schnell grosse Verbreitung und hat sich bis tief in das Mittelalter hinein lebendig erhalten. Am besten sind wir über sie durch Augustinus unterrichtet, der ihr selbst eine Zeit lang anhing. Vgl. F. C. Baur, Das manichäische Religionssystem. Tübingen 1836. O. Flügel, Mani und seine Lehre. Leipzig 1862.

Erklärung des Einflusses von Gott auf die Welt im Auge hatte, bezeichnet er je nach dem Wechsel der Untersuchung bald als die Ideen bald als die wirkenden Kräfte bald als die Engel Gottes: aber stets ist damit der Gedanke verbunden, dass diese Zwischenglieder ebenso an Gott wie an der Welt Theil haben, dass sie zu Gott gehören und doch von ihm verschieden sind. So gelten die Ideen einerseits (neupythagoreisch) als Gottes Gedanken und als Inhalt seiner Weisheit, andererseits aber auch wieder (altplatonisch) als eine von Gott geschaffene intelligible Welt von Urbildern. Diese Urbilder jedoch sollen zugleich die wirkenden Kräfte sein, welche die ungeordneten Stoffe nach ihrem zweckvollen Inhalt gestalten: sie erscheinen jedoch dabei bald als selbständige Potenzen, denen Weltbildung und Welterhaltung zufallen, sodass jede unmittelbare Beziehung zwischen Gott und Welt vermieden wird; bald aber werden diese Kräfte doch wieder als ein am göttlichen Wesen Haftendes und es selber Darstellendes behandelt. Die Engel endlich, welche mit jenen Ideen und Kräften gleichgesetzt werden, sind zwar eigene mythische Gestalten und werden als die Diener, die Gesandten, die Boten Gottes bezeichnet; aber auf der anderen Seite stellen sie doch die verschiedenen Seiten und Eigenschaften des göttlichen Wesens selbst dar, das freilich als Ganzes in seiner Tiefe unerkennbar und unaussagbar ist, gerade in ihnen jedoch sich offenbart. Diese durch den Grundgedanken des Systems selbst bedingte Doppelnatur bringt es mit sich, dass die ideellen Engelkräfte die Bedeutung allgemeiner Begriffsinhalte haben und dabei doch mit allen Merkmalen der Persönlichkeit ausgerüstet sind: und gerade diese eigenthümliche Verquickung von wissenschaftlicher und mythischer Auffassung, dies unbestimmte Dämmerlicht, worin die ganze Lehre verharrt, ist das Wesentliche und weltgeschichtlich Bedeutsame daran.

Dasselbe gilt von der letzten Folgerung mit der Philon diesen Gedankengang abschloss. Die Fülle der Ideen, Kräfte und Engel war selbst wieder eine ganze Welt, in der Vielheit und Bewegung herrschte: zwischen ihr und der Einen, unbewegten, veränderungslosen Gottheit bedurfte es noch eines höheren Zwischengliedes. Wie die Idee zu den einzelnen Erscheinungen, so muss sich zu den Ideen deren höchste (τὸ γενικώτατον), die „Idee der Ideen“, — wie die Kraft zu ihren sinnlichen Wirkungen, so muss sich zu den Kräften die vernünftige Weltkraft überhaupt verhalten: die Engelwelt muss in einem Erzengel ihren einheitlichen Abschluss finden. Diesen Inbegriff der göttlichen Weltwirksamkeit bezeichnet Philon mit dem stoischen Begriffe des Logos. Auch dieser aber erscheint deshalb bei ihm in schwankender, wechselnder Beleuchtung: der Logos ist einerseits die in sich ruhende göttliche Weisheit (σοφία oder λόγος ἐνδιάθετος, vgl. S. 162 Anm. 2) und die zeugende Vernunftkraft des Höchsten, er ist aber andererseits auch die aus der Gottheit heraustretende Vernunft (λόγος προφορικός), das selbständige Abbild, der erstgeborene Sohn, weder unentstanden wie Gott noch entstanden wie wir Menschen, er ist der zweite Gott[1]). Durch ihn hat Gott die Welt gebildet, und er ist umgekehrt auch der Hohepriester, der durch seine Fürbitte die Beziehungen zwischen dem Menschen und der Gottheit herstellt und erhält; er ist erkennbar, während Gott selbst als über alle Bestimmung

---

1) Phil. bei Eus. praep. ev. VII, 13, 1. Mit etwas stärkerer Betonung der Persönlichkeit finden sich dieselben Begriffsbestimmungen bei Justinus, Apol. I, 32. Dial. c. Tryph. 56 f.

hinausgehoben unerkennbar bleibt: er ist Gott, sofern dieser das Lebensprincip der Welt bildet.

So legen sich Transscendenz und Immanenz Gottes als gesonderte Potenzen aus einander, um doch vereint zu bleiben; der Logos als der innerweltliche Gott ist „die Wohnstätte" des ausserweltlichen Gottes. Je schwieriger dies Verhältniss sich begrifflich gestaltet, um so reicher sind die bildlichen Ausdrucksweisen, in denen es von Philon dargestellt wird[1]).

6. Mit dieser Logoslehre war nun der entscheidende Schritt gethan, um die Kluft zwischen Gott und der Sinnenwelt durch eine bestimmte Stufenfolge von Gestalten auszufüllen, welche mit allmählichen Uebergängen von der Einheit zur Vielheit, von der Unveränderlichkeit zur Veränderlichkeit, vom Immateriellen zum Materiellen, vom Geistigen zum Sinnlichen, vom Vollkommenen zum Unvollkommenen, vom Guten zum Bösen herabstieg, und wenn diese Rangordnung zugleich als ein System von Ursachen und Wirkungen, die selbst wieder Ursachen, aufgefasst wurde, so ergab sich daraus eine neue Darstellung des kosmogonischen Processes, durch welchen vermöge aller dieser Zwischenglieder die Sinnenwelt aus dem göttlichen Wesen abgeleitet wurde: zugleich aber lag dann der Gedanke nahe, die Etappen dieses Hervorganges auch rückläufig als die Stufen der Wiedervereinigung des in die Sinnenwelt verstrickten Menschen mit Gott zu betrachten. In so weit angelegten Zusammenhängen bahnt sich theoretisch und praktisch die Ueberwindung des Dualismus an.

Damit wurde das Problem wieder aufgenommen, welches Platon in seiner letzten pythagoreisirenden Periode und die ältesten Akademiker im Auge gehabt hatten, wenn sie mit Hilfe der Zahlentheorie den Hervorgang der Ideen und der Dinge aus der göttlichen Einheit zu begreifen suchten (vgl. oben § 11, 5). Aber schon damals hatte sich gezeigt, dass dies Schema der Entwicklung der Vielheit aus der Eins hinsichtlich seiner Beziehung zu den Werthprädicaten zwei entgegengesetzte Deutungen zuliess. Die platonische, von Xenokrates vertretene Auffassung ging dahin, dass die Eins das Gute und Vollkommene, das aus ihr Abgeleitete aber das Unvollkommene und schliesslich das Schlechte sein müsse: ihr trat in Speusippos die Ansicht entgegen, dass das Gute nur das Endprodukt, nicht der Ausgangspunkt der Entwicklung, letzterer dagegen in dem Unbestimmten, Unfertigen zu suchen sei[2]). Man pflegt die so unterschiedenen Lehren als Emanationssystem und Evolutionssystem zu unterscheiden. Der erstere Name entstammt daher, dass in diesem System, welches in der religiösen Philosophie des Alexandrinismus entschieden vorwaltete, die Sondergestaltungen des weltzeugenden Logos vielfach mit dem stoischen Terminus als „Ausflüsse" (ἀπόρροιαι) des göttlichen Wesens bezeichnet wurden.

Doch fehlt es in der alexandrinischen Philosophie auch nicht an evolutionistischen Versuchen; insbesondere lagen sie dem Gnosticismus nahe: denn dieser musste bei seiner scharfen Spannung des Dualismus von Geist und Materie

---

1) Im Zusammenhang mit allen diesen Lehren steht es, dass bei Philon das Geistige der Erfahrungswelt eine unklare Stellung zwischen Immateriellem und Materiellem einnimmt: der νοῦς des Menschen, das Vermögen des Denkens und der Willenskraft, ist ein Theil des göttlichen Logos (auch die Dämonen werden stoisch als λόγοι bezeichnet), und er wird doch auch wieder als feinstes Pneuma charakterisirt. — 2) Vgl. Aristot. Met. XIV 4, 1091 b 16; XII 7, 1072 b 31.

den monistischen Ausweg mehr in einem indifferenten Urgrunde zu suchen geneigt sein, der sich in die Gegensätze auseinander gelegt habe. Wo daher die Gnostiker — und das ist gerade bei den bedeutenderen der Fall — über den Dualismus hinausstreben, da entwerfen sie nicht nur einen kosmogonischen, sondern einen theogonischen Process, durch den die Gottheit sich aus dunklem Urwesen durch den Gegensatz zur vollen Offenbarung entfaltet habe. So heisst bei Basileides der namenlose Urgrund der (noch) nicht seiende Gott (ὁ οὐκ ὢν θεός): dieser, hören wir, habe den Weltsamen (πανσπερμία) erzeugt, in welchem ungeordnet neben den materiellen Kräften (ἀμορφία) die geistigen (υἱότητες) lagen: die Gestaltung und Ordnung aber dieses Kräftechaos vollzieht sich durch die Sehnsucht nach der Gottheit. Dabei scheiden sich die verschiedenen „Sohnschaften", die geistige Welt (ὑπερκοσμία) von der materiellen Welt (κόσμος) und im zeitlichen Verlaufe des Geschehens schliesslich alle Sphären der so entwickelten Gottheit; jede gelangt an den ihr bestimmten Ort, die Unruhe des Strebens hört auf und der Friede der Verklärung ruht über dem All.

In eigenthümlicher Mischung erscheinen evolutionistische und emanatistische Motive in der Lehre Valentin's. Hier wird nämlich die geistige Welt (πλήρωμα) oder das System der „Aeonen", der ewigen Wesenheiten, zum ersten Theil als Entfaltung der dunklen Urtiefe (βυθός) zur Selbstoffenbarung, zum anderen Theil dann aber als absteigende Erzeugung unvollkommnerer Gestalten entwickelt. Das mythische Schema ist dabei die orientalische Paarung männlicher und weiblicher Gottheiten. In der obersten „Syzygie" tritt neben den Urgund das „Schweigen" (σιγή), welches auch das Denken (ἔννοια) genannt wird. Aus dieser Verbindung des Urseins mit der Fähigkeit des Bewusstwerdens geht als das Erstgeborene der Geist (hier νοῦς genannt) hervor, der in der zweiten Syzygie die „Wahrheit", d. h. die intelligible Welt, das Reich der Ideen zu seinem Gegenstande hat. So sich selbst zur vollen Offenbarung geworden, gestaltet die Gottheit sich in der dritten Syzygie zu „Vernunft" (λόγος) und „Leben" (ζωή) und wird zum Princip der äusseren Offenbarung in der vierten Syzygie als „Idealmensch" (ἄνθρωπος) und „Lebensgemeinschaft" (ἐκκλησία). Hat nun damit schon der absteigende Process begonnen, so setzt er sich weiterhin derart fort, dass aus der dritten und der vierten Syzygie noch weitere Aeonen hervorgehen, die mit jener heiligen Achtzahl erst das ganze Pleroma bilden, die aber immer ferner von dem Urgrunde stehen: erst der letzte dieser Aeonen, die „Weisheit" (σοφία) ist es, der durch sündige Sehnsucht nach dem Urgrunde den Anlass dazu giebt, dass diese Sehnsucht von ihm abgelöst und in die stoffliche Leere, das κένωμα geworfen wird, um dort zur Bildung der irdischen Welt zu führen.

Sieht man auf die philosophischen Gedanken, welche sich hinter dieser vieldeutigsten Mythenconstruction verbergen, so ist es leicht verständlich, dass die Schule der Valentianer in mannichfache Ansichten auseinander ging. Denn in keinem anderen Systeme jener Zeit sind so sehr dualistische und monistische Motive beider Art, der evolutionistischen wie der emanatistischen, mit einander gemischt wie hier.

7. In begrifflicher Abklärung und mit Ablösung des mythischen Apparates erscheinen die gleichen Motive in der Lehre Plotin's, so jedoch dass in der Durchführung des Ganzen das Princip der Emanation die beiden anderen fast ganz verdrängt.

Die Synthese von Transscendenz und Immanenz wird auch von Plotin in der Richtung gesucht, dass das Wesen Gottes als das absolut Einheitliche und Unveränderliche bewahrt bleibt, während Vielheit und Veränderlichkeit nur seinen Wirkungen[1]) zukommen. Von dem über alle endlichen Bestimmungen und Gegensätze erhabenen „Ersten“ kann im strengen Sinne gar nichts ausgesagt werden (vgl. oben 2); nur uneigentlich, in seiner Beziehung zur Welt kann es als das unendliche Eine, als das Gute und als höchste Kraft (πρώτη δύναμις) bezeichnet werden, und die Wirkungen dieser Kraft, welche das Weltall ausmachen, sind nicht als Abzweigungen und Theilungen seiner Substanz, nicht somit als eigentliche „Ausflüsse“, sondern vielmehr als überquellende, die Substanz selbst in keiner Weise verändernde, doch aber aus der Nothwendigkeit ihres Wesens sich ergebende Nebenerfolge zu betrachten.

Als bildliche und doch auch die Auffassung dieses Verhältnisses bestimmende Darstellung wendet Plotin das Gleichniss des Lichtes an, welches, ohne damit an seinem Wesen einzubüssen oder selbst in Bewegung zu treten, in die Finsterniss strahlt und um sich eine Atmosphäre der Helligkeit derart erzeugt, dass sie von dem Quellpunkte aus immer mehr an Intensität abnimmt und schliesslich sich von selbst in die Finsterniss verliert. So sollen auch die Wirkungen des Einen und Guten, je mehr sie durch die einzelnen Sphären hindurch sich davon entfernen, immer unvollkommener werden und am Ende in das finstere, böse Gegentheil umschlagen, — die Materie.

Die erste Sphäre dieser göttlichen Wirksamkeit ist nach Plotin der Geist (νοῦς), mit dem sich die erhabene Einheit in die Zweiheit von Denken und Sein, d. h. in diejenige des Bewusstseins und seiner Gegenstände auseinanderlegt. In ihm ist das Wesen der Gottheit als Einheitlichkeit der Denkfunction (νόησις) erhalten: denn dies mit dem Sein identische Denken wird (wie im aristotelischen Gottesbegriff) nicht als eine anhebende oder aufhörende, an den Gegenständen etwa wechselnde Thätigkeit, sondern als die immer gleiche, ewige Anschauung des eigenen wesensgleichen Inhaltes betrachtet. Aber dieser Inhalt, die Ideenwelt, den Erscheinungen gegenüber das ewige Sein (οὐσία in platonischem Sinn), ist als intelligible Welt (κόσμος νοητός) zugleich das Princip der Vielheit. Denn die Ideen sind nicht blos Gedanken und Urbilder, sondern zugleich die bewegenden Kräfte (νοῖ = δυνάμεις) der niederen Wirklichkeit. Die Grundbegriffe (Kategorien) dieser intelligiblen Welt sind daher, weil in ihr Einheit und Mannigfaltigkeit als die Principien des Beharrens und des Geschehens vereinigt und doch wieder getrennt sind, die fünf[2]): das Seiende (τὸ ὄν), die Ruhe (στάσις), das Geschehen (κίνησις), die Identität (ταὐτότης) und die Verschiedenheit (ἑτερότης). Der Geist also als inhaltlich bestimmte, die Vielheit in sich tragende Function ist die Gestalt, durch welche die Gottheit alle empirische Wirklichkeit aus sich hervorgehen lässt: Gott als erzeugendes Princip, als Weltgrund ist Geist.

Aber der Geist bedarf nun einer ähnlichen Ausstrahlung, um aus sich die Welt zu erzeugen; sein nächstes Product ist die Seele, und diese wiederum bethätigt sich dadurch, dass sie die Materie zur Körperlichkeit gestaltet. Die

---

1) Insofern finden wir hier in die theologische Form umgeprägt das eleatisch-heraklitische Anfangsproblem der griechischen Metaphysik wieder, das auch den Platonismus bestimmte. — 2) Aus dem Dialog Sophistes des Corpus platonicum bekannten: vgl. daselbst 254 b ff. und oben S. 98 Anm. 1.

eigenthümliche Stellung der „Seele“ besteht also darin, dass sie den Inhalt des Geistes, die Ideenwelt, anschauend empfängt und nach diesem Urbilde (εἰκών) das Sinnliche bildet. Dem schöpferischen Geiste gegenüber ist sie das empfangende, der Materie gegenüber das wirkende Princip. Und diese Dualität der Beziehungen auf das Höhere und das Niedere wird hier so stark betont, dass (ebenso wie der „Geist“ in Denken und Sein auseinanderging), die „Seele“ sich für Plotin geradezu verdoppelte: in die selige Anschauung der Ideen versunken, ist sie die höhere, eigentliche Seele, die ψυχή im engeren Sinne des Worts; als gestaltende Kraft ist sie die niedere Seele, φύσις (gleich dem λόγος σπερματικός der Stoiker).

Alle diese Bestimmungen treffen einerseits die allgemeine Seele (Weltseele — PLATON) andererseits aber auch die einzelnen Seelen, welche als ihre Sondergestaltungen von ihr ausgegangen sind, namentlich also auch die menschlichen Seelen. Von der reinen idealen Weltseele wird die φύσις, die gestaltende Naturkraft unterschieden: aus jener emaniren die Götter, aus dieser die Dämonen. Unter der erkennenden Seele des Menschen, die sich zu dem heimatlichen Geiste zurückschwingt, steht die Lebenskraft, welche den Leib bildet. So erscheint die Scheidung in den Merkmalen des Seelenbegriffs, welche sich sachlich aus dem Dualismus entwickelte (vgl. § 19, 3), hier formell durch den Zusammenhang des metaphysischen Systems gefordert.

Dabei wird die Wirkung der „Seele“ auf die Materie zwar selbstverständlich als zweckmässig aufgefasst, weil sie ja zuletzt auf den Geist und die Vernunft (λόγος) zurückgeht, aber doch, da sie Sache der niederen Seele ist, als absichtsloses, unbewusstes, naturnothwendiges Walten angesehen. Wie die äusseren Strahlenschichten des Lichts in die Finsterniss dringen, so gehört es zum Wesen der Seele, mit ihrem Glanz, der aus dem Geist und aus dem Einen stammt, die Materie zu durchleuchten.

Diese Materie aber — und das ist eine der wesentlichsten Puncte in Plotin's Metaphysik — darf nicht etwa als eine für sich neben dem Einen bestehende körperliche Masse angesehen werden, sie ist vielmehr selbst körperlos, immateriell[1]). Zwar werden aus ihr die Körper gebildet, aber sie selbst ist kein Körper, und da sie so weder geistiger noch körperlicher Natur ist, so kann sie durch keine Eigenschaften bestimmt werden (ἄποιος). Aber diese erkenntnisstheoretische Unbestimmbarkeit gilt nun bei Plotin zugleich als metaphysische Unbestimmtheit. Die Materie ist ihm die absolute Negativität, die reine Privation (στέρησις), die völlige Abwesenheit des Seins, das absolute Nichtsein: sie verhält sich zum Einen wie die Finsterniss zum Lichte, wie die Leere zur Fülle. Diese ὕλη der Neuplatoniker ist nicht die aristotelische oder die stoische, sondern wieder die platonische: es ist der leere, finstere Raum[2]). So weit reicht in dem antiken Denken die Wirkung der eleatischen Gleichsetzung des leeren Raums mit dem Nichtsein und der demokritisch-platonischen Weiterbildung dieser Lehre: auch im Neuplatonismus gilt der Raum als die Voraussetzung für die Vervielfältigung, welche die Ideen in der sinnlichen Erscheinungswelt finden. Deshalb ist auch bei Plotin die niedere, für die Ausstrahlung auf die Materie

1) ἀσώματος: Ennead. III, 6, 7. — 2) Ibid. III, 6, 18. Der allgemeine leere Raum bildet die Möglichkeit (ὑποκείμενον) für die Existenz der Körper; während andererseits die einzelne Raumbestimmtheit durch das Wesen der Körper bedingt ist: II, 4, 12.

bestimmte Seele, die φύσις, das Princip der Theilbarkeit[1]), während die höhere Seele die dem Geist verwandte Ungetheiltheit und innere Einheitlichkeit des Bewusstseins besitzt.

In dieser reinen Negativität begründet es sich nun aber, dass diese eigenschaftslose Materie auch durch ein Werthprädikat bestimmt werden kann: sie ist das Böse. Als der absolute Mangel (πενία παντελής), als die Negation des Einen und des Seins, ist sie auch die Negation des Guten: ἀπουσία ἀγαθοῦ. Indem aber der Begriff des Bösen so eingeführt wird, erhält er auch seine besondere Formung: das Böse ist nicht selbst etwas positiv Vorhandenes, sondern es ist der Mangel, es ist das Fehlen des Guten, das Nichtsein. Diese Begriffsbildung gab für Plotin ein willkommenes Argument für die Theodicee: wenn das Böse nicht ist, so braucht es nicht gerechtfertigt zu werden, und so folgt aus den blossen begrifflichen Bestimmungen, dass alles was ist, gut ist.

Darum ist nun für Plotin die Sinnenwelt nicht an sich böse, so wenig wie sie an sich gut ist; sondern weil in ihr das Licht in die Finsterniss, das Eine in die Materie übergeht, weil sie somit eine Mischung von Sein und Nichtsein darstellt (der platonische Begriff der γένεσις wird hier von Neuem mächtig), so ist sie gut, sofern sie an Gott oder dem Guten Theil hat, d. h. sofern sie ist, und so ist sie böse, sofern sie an der Materie oder dem Bösen Theil hat, d. h. sofern sie nicht ist. Das wahre, eigentliche Böse (πρῶτον κακόν) ist die Materie, die Negation: die Körperwelt darf nur böse genannt werden, weil sie daraus gestaltet ist, sie ist das secundäre Böse (δεύτερον κακόν); und den Seelen gebührt das Prädikat böse nur, wenn sie sich der Materie hingeben. Freilich gehört dies Eingehen in die Materie zu den wesentlichen Merkmalen der Seele selbst; diese bildet eben diejenige Sphäre, durch welche die Ausstrahlung der Gottheit in die Materie übergeht, und das Theilnehmen am Bösen ist deshalb für sie eine Naturnothwendigkeit, die als Fortsetzung ihres eigenen Hervorgehens aus dem Geiste zu fassen ist[2]).

Durch diese Unterscheidung der Sinnenwelt von der Materie vermochte Plotin auch dem Positiven in den Erscheinungen gerecht zu werden[3]). Denn da die Urkraft durch Geist und Seele hindurch auf die Materie wirkt, so ist hiernach Alles, was in der Sinnenwelt wahrhaft ist, offenbar selbst Seele und Geist. Hierin wurzelt die Spiritualisirung der Körperwelt, die Vergeistigung des Universums, welche das Charakteristische von Plotin's Naturauffassung bildet. Das Materielle ist nur die äussere Hülle, hinter der als das wahrhaft Wirkende Seelen und Geister stecken. Der Körper ist das Abbild oder der Schatten der Idee, die in ihm sich der Materie eingebildet hat; sein wahres Wesen ist dies Geistige, welches in dem Sinnenbilde erscheint.

In solchem Durchleuchten aber der idealen Wesenhaftigkeit durch ihre sinnliche Erscheinung besteht die Schönheit: vermöge dieses Einstrahlens des geistigen Lichts in die Materie ist die ganze Sinnenwelt und ist in ihr das

1) Ibid. III, 9, 1. — 2) Wenn deshalb auch Plotin in seiner Ethik noch so sehr die Freiheit im Sinne der Verantwortlichkeit betont hat, so zeigt sich doch der grosse Zug seines metaphysischen Denkens gerade darin, dass er diese Freiheit des „Auch-anders-sein-könnens" nicht zum erklärenden Princip machte, sondern den Uebergang der Welt in das Böse als eine metaphysische Nothwendigkeit zu begreifen suchte. — 3) Sehr charakteristisch ist in dieser Hinsicht die Schrift (Ennead. II, 9), welche er gegen die barbarische Naturverachtung der Gnostiker schrieb.

einzelne, seinem Urbild nachgestaltete Ding schön. Hier begegnet uns in Plotin's Abhandlung über die Schönheit (Ennead. I, 6) dieser Begriff zum ersten Mal unter den Grundbegriffen der Weltanschauung: es ist der erste Versuch einer metaphysischen Aesthetik. Bis hierher trat das Schöne immer nur in Homonymie mit dem Guten und Vollkommenen auf, und die leisen Anfänge einer Ablösung und Verselbständigung des Begriffs, welche Platon's Symposion enthielt, sind eben erst von Plotin wieder aufgenommen worden: denn auch die Theorie der Kunst, auf welche sich die ästhetische Wissenschaft beschränkte, hat, wie es am deutlichsten in dem Bruchstück der aristotelischen Poetik hervortritt, das Schöne wesentlich nach seinen ethischen Wirkungen betrachtet (vgl. § 13, 14). Es hat des ganzen Ablaufs der antiken Lebensbewegung und jener Verinnerlichung, welche sie in der religiösen Periode erfuhr, bedurft, um das wissenschaftliche Bewusstsein von diesem feinsten und höchsten Gehalte des Griechenthums herbeizuführen, und der Begriff, worin dies geschieht, ist deshalb charakteristisch für die Entwickelung, aus der er hervorbricht: die Schönheit, welche die Griechen geschaffen und genossen hatten, — sie wird nun erkannt als das sieghafte Walten des Geistes in der Veräusserlichung seiner sinnlichen Erscheinungen. Auch dieser Begriff ist ein Triumph des Geistes, der in der Entfaltung seiner Thätigkeiten zuletzt sein eigenes Wesen erfasst und als Weltprincip begriffen hat.

Hinsichtlich der Erscheinungswelt steht also Plotin auf dem Standpunkte, den man als Umdeutung der Natur in Seelenleben bezeichnen muss, und so erweist sich, dass in Betreff dieser Gegensätze das antike Denken seinen Lauf von einem Extrem zum andern beschrieben hat: die älteste Wissenschaft kannte die Seele nur als eins neben den vielen anderen Naturprodukten, — dem Neuplatonismus gilt die ganze Natur nur so weit als wirklich, als sie Seele ist.

Indem aber dies idealistische Princip auf die Erklärung der einzelnen Dinge und Vorgänge in der Sinnenwelt angewendet wird, hört alle Nüchternheit und Klarheit der Naturforschung auf. An die Stelle gesetzmässiger Causalzusammenhänge tritt das geheimnissvolle, traumhaft unbewusste Weben der Weltseele, das Walten der Götter und Dämonen, die geistige Sympathie aller Dinge, welche sich in wunderbaren Beziehungen unter ihnen ausspricht. Alle Formen von Mantik, Astrologie, Wunderglaube fliessen von selbst in diese Naturbetrachtung ein, und der Mensch scheint in ihr von lauter höheren, geheimnissvollen Kräften umgeben: diese geistgezeugte, seelenvolle Welt umfängt ihn als ein magischer Zauberkreis.

Der ganze Hervorgang der Welt aus der Gottheit erscheint somit als eine zeitlose, ewige Nothwendigkeit, und wenn Plotin auch von einer periodischen Wiederkehr derselben Einzelgestaltungen redet, so ist ihm doch der Weltprocess selbst anfangs- und endlos. Wie es zum Wesen des Lichts gehört, ewig in die Finsterniss zu scheinen, so ist Gott nicht ohne die Ausstrahlung, mit der er aus der Materie die Welt erzeugt.

In diesem allgemeinen Geistesleben verschwindet dann die individuelle Persönlichkeit als eine untergeordnete Sondererscheinung. Aus der Gesammtseele als eine ihrer zahllosen Entfaltungen entlassen, ist sie wegen der schuldvollen Neigung zum Nichtigen aus der reineren Präexistenz in den Sinnenleib geworfen, und ihre Aufgabe ist, sich ihm und dem materiellen Wesen über-

haupt zu entfremden und sich von ihm wieder zu „reinigen“. Erst wenn ihr dies gelungen, kann sie hoffen rückwärts die Stufen zu durchlaufen, in denen sie selbst aus der Gottheit hervorgegangen ist, und so zu dieser zurückkehren. Der erste positive Schritt zu dieser Erhebung ist die bürgerliche oder „politische“ Tugend, durch welche der Mensch sich als vernünftig gestaltende Kraft in der Erscheinungswelt geltend macht; aber da diese sich nur in Beziehung auf das sinnliche Object bethätigt, so steht weit über ihr (vgl. Aristoteles) die dianoëtische Tugend der Erkenntniss, mit der sich die Seele in ihren eigenen geistigen Lebensgehalt versenkt: als anregende Hilfe dazu feiert Plotin die Betrachtung des Schönen, welche im Sinnending die Idee ahnt und in der Ueberwindung der Neigung zur Materie von dem sinnlich Schönen zum geistig Schönen aufsteigt. Aber auch diese dianoëtische Tugend, diese ästhetische θεωρία und Selbstanschauung des Geistes ist nur die Vorstufe für jene ekstatische Verzückung, mit der das Individuum zu bewusstloser Einheit mit dem Weltgrunde eingeht (§ 18, 6). Das Heil und die Seligkeit des Individuums ist sein Untergang in das All-Eine.

Die späteren Neuplatoniker, schon Porphyrios, noch mehr aber Jamblichos und Proklos betonen bei dieser Erhebung weit mehr als Plotin die Hilfe, welche das Individuum dazu in der positiven Religion und in ihren Cultushandlungen finde. Da nämlich diese Männer, ganz wie die ältere Akademie und die Stoa, die verschiedenen, von ihnen noch stark vermehrten Stufen der Abfolge der Welt aus dem „Einen“ durch allerlei mehr oder minder willkürliche Allegorien mit den Göttergestalten der verschiedenen ethnischen Religionen gleichsetzten, so lag es nahe, bei der Rückkehr der Seele zu Gott, welche ja dieselben Stufen bis zur ekstatischen Vergottung zu durchlaufen haben sollte, die Unterstützung dieser niederen Götter in Anspruch zu nehmen: und wie die Metaphysik der Neuplatoniker in Mythologie, so artete ihre Ethik in theurgische Künste aus.

8. Im Ganzen folgt hiernach die plotinische Ableitung der Welt aus Gott trotz aller Verinnerlichung und Vergeistigung der Natur doch dem physischen Schema des Geschehens. Diese Ausstrahlung der Dinge aus der Urkraft ist eine ewige, im Wesen der letzteren begründete Notwendigkeit, das Erzeugen ist bewusstlos und absichtslos zweckmässiges Wirken.

Zugleich aber spielt in diese Auffassung ein logisches Motiv hinein, welches in dem altplatonischen Charakter der Ideen als Gattungsbegriffe seinen Ursprung hat. Wie nämlich die Idee zu den einzelnen Sinnendingen, so verhält sich zu den Ideen wieder die Gottheit wie das Allgemeine zu dem Besonderen: Gott ist das absolut Allgemeinste, und nach einem Gesetz der formalen Logik, wonach die Begriffe an Inhalt um so ärmer werden, je mehr ihr Umfang wächst, sodass dem Umfang ∞ der Inhalt 0 entsprechen muss, ist das absolut Allgemeinste auch der inhaltlose Begriff des „Ersten“. Wenn aber aus diesem Ersten zunächst die intelligible, sodann die psychische, endlich die sinnliche Welt hervorgehen soll, so entspricht dies metaphysische Verhältniss dem logischen Processe der Determination oder der Partition. Danach sollte durchweg das Allgemeinere als die höhere, metaphysisch ursprünglichere Wirklichkeit betrachtet werden: die syllogistische Methode des Aristoteles (vgl. § 12, 3) wurde als das Wesen des realen Erzeugens und Entstehens angesehen und in diesem Sinne alles Besondere auch seiner metaphysischen Realität nach als ein Produkt aus dem Allgemeineren abgeleitet. Diese Lehre ist unter den älteren Neuplatonikern hauptsächlich von Porphyrios in seiner Exegese zu den Kategorien des Aristoteles ausgesprochen worden, und ihr war es vorbehalten, in der mittelalter-

lichen Philosophie als Hauptmotiv des „Realismus“ (vgl. unten § 23) eine bedeutende Rolle zu spielen.

Indessen sah nun Proklos, der das logische Schema der Emanation methodisch durchzuführen unternahm, sich auch in der Notwendigkeit, für das logische Hervorgehen des Besonderen aus dem Allgemeineren noch ein eigenes dialektisches Prinzip in Anspruch zu nehmen. Einen solchen Schematismus fand der Systematiker des Hellenismus in dem logisch-metaphysischen Verhältnis, welches Plotin der Entwicklung der Welt aus der Gottheit zu Grunde gelegt hatte. Der Hervorgang des Vielen aus dem Einen bringt es mit sich, dass einerseits das Besondere dem Allgemeinen ähnlich und somit die Wirkung in der Ursache enthalten bleibt und beharrt, anderseits dies Erzeugte als ein Neues, Selbständiges dem Erzeugenden gegenüber und aus ihm heraus tritt, endlich aber vermöge eben dieses antithetischen Verhältnisses das Einzelne wieder zu seinem Grunde zurückstrebt. Somit sind Beharren, Heraustreten und Zurückkehren (μονή, πρόοδος, ἐπιστροφή) oder Identität, Verschiedenheit und Verknüpfung des Unterschiedenen die drei Momente des dialektischen Processes, und Proklos presste in diese Formel der emanatistischen Entwicklung, vermöge deren jeder Begriff in sich — aus sich — in sich zurückkehrend gedacht werden sollte, die gesammte metaphysisch-mythologische Construction, womit er die begriffliche Determination in einer immer dreigliedrig sich weiter spaltenden Stufenfolge ausführte und damit zugleich den Göttersystemen der verschiedenen Religionen ihren Platz in dem mystisch-magischen Weltzusammenhange anzuweisen wusste[1]).

9. Demgegenüber besteht nun die Eigenthümlichkeit der christlichen Philosophie wesentlich darin, dass sie in der Auffassung des Verhältnisses von Gott und Welt durchweg den ethischen Gesichtspunkt des freien schöpferischen Thuns zur Geltung zu bringen gesucht hat. Indem sie von ihrer religiösen Ueberzeugung aus an dem Begriffe der Persönlichkeit des Urwesens festhielt, fasste sie den Hervorgang der Welt aus Gott nicht als physische oder logische Notwendigkeit der Wesensentfaltung, sondern als einen Act des Willens auf, und in Folge dessen galt ihr die Weltschöpfung nicht als ein ewiger Process, sondern als eine einmalige, zeitliche Thatsache. Der Begriff aber, in dem sich diese Gedankenmotive concentrirten, war derjenige der Willensfreiheit.

Der Begriff der letzteren hatte zuerst den Sinn gehabt, der endlichen, sittlich handelnden Persönlichkeit des Menschen die Fähigkeit einer von äusserem Einfluss und Zwang unabhängigen Entscheidung zwischen verschiedenen gegebenen Möglichkeiten zuzuerkennen (Aristoteles); er hatte sodann die metaphysische Bedeutung einer ursachlosen Thätigkeit einzelner Wesen angenommen (Epikur): auf das Absolute angewendet und als Eigenschaft Gottes betrachtet, wird er in der christlichen Philosophie zu dem Gedanken der „Schöpfung aus Nichts“, zu der Lehre einer ursachlosen Erzeugung der Welt aus dem

---

1) Persönlich charakterisirt sich dabei Proklos durch eine merkwürdige, psychologisch höchst interessante Mischung von logischem, bis zur Pedanterie getriebenem Formalismus und überschwänglicher, wundergläubigster Frömmigkeit: er ist gerade damit vielleicht der ausgesprochenste Typus dieser Zeit, welche ihre inbrünstige Religiosität in ein wissenschaftliches System umzusetzen bemüht ist.

Willen Gottes umgebildet. Damit wird jeder Versuch einer Erklärung der Welt abgelehnt: die Welt ist, weil Gott sie gewollt hat, und sie ist so, wie sie ist, weil Gott sie so gewollt hat. An keinem Punkte ist der Gegensatz zwischen Neuplatonismus und rechtgläubigem Christentum schärfer als an diesem.

Indessen wird nun eben dasselbe Princip der Willensfreiheit angewendet, um die Schwierigkeiten zu überwinden, welche sich aus ihm selbst ergeben. Denn die schrankenlose Schöpferfreiheit des allmächtigen Gottes treibt noch energischer als in den anderen Weltanschauungen das Problem der *Theodicee* hervor, wie dabei mit seiner Allgüte die Realität des Bösen in der Welt vereinbar sei. Der *Optimismus der Weltschöpfungslehre* und der *Pessimismus des Erlösungsbedürfnisses*, das theoretische und das praktische, das metaphysische und das ethische Moment der religiösen Ueberzeugung stossen hart auf einander. Den Ausweg aber aus diesen Schwierigkeiten findet der von dem Verantwortlichkeitsgefühl getragene Glaube in der Annahme, dass Gott die Geister und Menschenseelen, die er schuf, mit einer der seinigen analogen Freiheit ausgestattet habe und dass dann durch deren Schuld das Böse in die gute Welt gekommen sei[1]).

Diese Schuld finden die kirchlichen Denker nicht eigentlich in der Neigung zur Materie oder zum Sinnlichen: denn die Materie kann als von Gott geschaffen an sich nicht böse sein[2]). Die Sünde der freien Geister besteht vielmehr in ihrer Empörung gegen den Willen Gottes, in ihrer Sehnsucht nach eigener, schrankenloser Selbstbestimmung und erst secundär darin, dass sie ihre Liebe statt Gott seinen Schöpfungen, der Welt, zugewendet haben. Inhaltlich waltet also auch hier im Begriff des Bösen das negative Moment[3]) der Abkehr und des Abfalls von Gott vor: aber der ganze Ernst des religiösen Bewusstseins macht sich darin geltend, dass dieser Abfall nicht bloss als Abwesenheit des Guten, sondern als ein positiver, verkehrter Willensact aufgefasst wird.

Zwar zieht sich hiernach der Dualismus von Gott und Welt und damit derjenige von Geist und Materie auch tief in die christliche Weltanschauung hinein: Gott und das ewige Leben des Geistes, die Welt und das vergängliche Leben des Fleisches, — sie stehen sich auch hier schroff genug gegenüber; im Widerstreit gegen das göttliche Pneuma ist die Sinnenwelt von „hylischen“ (Geistern[4]), bösen Dämonen erfüllt, die den Menschen in ihr gottfeindliches Treiben verstricken, die Stimme der allgemein-natürlichen Offenbarung in ihm ersticken und dadurch die besondere Offenbarung nothwendig machen; ohne die Abkehr von ihnen und von dem sinnlichen Wesen ist auch für die altchristliche Ethik keine Rettung der Seele möglich.

Allein seinem eigentlichen Wesen nach gilt doch dieser Dualismus hier weder als nothwendig noch als ursprünglich: es ist nicht der Gegensatz zwischen Gott und der Materie, sondern derjenige zwischen Gott und den gefallenen Geistern, es ist der *rein innerliche Antagonismus des unendlichen und*

1) Begrifflich wird das von Clemens Alex. (Strom. IV, 13, 605) so ausgedrückt, dass das Böse nur Handlung, nicht Substanz (οὐσία) sei und deshalb nicht als Gottes Werk betrachtet werden könne. — 2) Deshalb gerade musste der metaphysische Dualismus der Gnostiker, gleichviel ob er mehr orientalisch-mythologisches oder hellenistisch-begriffliches Gepräge trug, in der That principiell heterodox sein, wenn er auch in der ethischen Consequenz zum grossen Theil mit der Kirchenlehre zusammentraf. — 3) In diesem Sinne konnte auch Origenes (In Joh. II 7, 65) das Böse τὸ οὐκ ὄν nennen. — 4) Tatian, Orat. ad Graec. 4.

des endlichen Willens. In dieser Richtung hat die christliche Philosophie durch Origenes die metaphysische Vergeistigung und Verinnerlichung der Sinnenwelt vollzogen. In ihr erscheint die Körperwelt ebenso von geistigen Functionen durchsetzt und getragen, ja ebenso in geistige Functionen aufgelöst wie bei Plotin; aber das Wesentliche dieser Functionen sind hier die Verhältnisse des Willens. Wie der Uebergang Gottes in die Welt nicht physische Nothwendigkeit sondern ethische Freiheit ist, so ist die materielle Welt nicht eine letzte Ausstrahlung von Geist und Seele, sondern eine Schöpfung Gottes zur Strafe und zur Ueberwindung der Sünde.

Freilich hat Origenes in die Entwicklung dieser Gedanken ein dem Neuplatonismus verwandtes Motiv aufgenommen, welches ihn mit der Vorstellungsweise der Gemeinde in Conflict brachte. So sehr er nämlich an dem Begriffe der göttlichen Persönlichkeit und an dem der Schöpfung als freier That göttlicher Güte festhielt, so war doch das wissenschaftliche Denken, welches die Handlung im Wesen begründet sehen will, in ihm zu mächtig, als dass er diese Schöpfung als einen einmaligen, zeitlichen, ursachlosen Act hätte ansehen können. Das ewige, unveränderliche Wesen Gottes verlangt vielmehr, dass er von Ewigkeit her bis in alle Ewigkeit Schöpfer ist, dass er niemals ohne Schöpfung sein kann, dass er zeitlos schafft[1]). Aber diese Schöpfung des ewigen Willens ist deshalb auch nur eine solche, welche sich auf das ewige Sein, auf die geistige Welt (οὐσία) bezieht. In dieser ewigen Weise zeugt Gott — so lehrt Origenes — den ewigen Sohn, den Logos als den Inbegriff seiner Weltgedanken (ἰδέα ἰδεῶν) und durch ihn das Reich der freien Geister, welches, in sich begrenzt, als ewig lebendiges Kleid die Gottheit umgiebt. Diejenigen nun von den Geistern, welche in der Erkenntniss und Liebe des Schöpfers verharren, bleiben in unveränderter Seligkeit bei ihm: diejenigen aber, welche müde und nachlässig werden und sich in Hochmuth und Aufgeblasenheit von ihm abwenden, werden zur Strafe in die zu diesem Zwecke geschaffene Materie geworfen. So entsteht die Sinnenwelt, die also nichts Selbständiges, sondern eine symbolische Veräusserlichung der geistigen Functionen ist. Denn was in ihr als real gelten darf, das sind nicht die einzelnen Körper, sondern vielmehr die geistigen Ideen, die in ihnen verknüpft und wechselnd an ihnen vorhanden sind[2]).

---

1) Orig. de princ. I, 2, 10. III, 4, 3. — 2) Sehr ausführlich hat diese Idealisirung der Sinnenwelt der bedeutendste der orientalischen Kirchenväter, Gregor von Nyssa (331—394) nach ganz platonischem Muster behandelt. Seine Hauptschrift ist der λόγος κατηχητικός: Ausgabe der Werke von Morellus (Paris 1675). Vgl. J. Rupp, G. des Bischofs von N. Leben und Meinungen (Leipzig 1834). — Eine höchst poetische Darstellung hat diese Umsetzung der Natur in seelische Bestimmungen bei den Gnostikern, insbesondere bei dem geistreichsten darunter, Valentin, gefunden. In dessen theogonisch-kosmogonischer Dichtung wird der Ursprung der Sinnenwelt so geschildert: als der niederste (weibliche) der Aeonen, die Weisheit (σοφία) in übereilter Sehnsucht sich in den Urgrund hatte stürzen wollen und von dem Geiste des Masses (ὅρος) wieder an ihren Platz zurückgeführt worden war, da löste der höchste Gott von ihr das leidenschaftliche Sehnen (πάθος) als eine niedere Weisheit (κάτω σοφία), Achamoth genannt, ab und verbannte es in die „Leere" (vgl. § 20, 4). Diese niedere σοφία jedoch, zu ihrer Erlösung von ὅρος befruchtet, gebar den Demiurgen und die Sinnenwelt. Deshalb aber spricht sich nun in allen Formen und Gestalten dieser Welt jene heisse Sehnsucht der σοφία aus; ihre Gefühle sind es, die das Wesen der Erscheinungen ausmachen, ihr Drängen und Klagen zittert durch alles Leben der Natur. Aus ihren Thränen sind Quellen, Ströme und Meere, aus ihrem Erstarren vor dem göttlichen Worte sind Felsen und Berge, aus ihrer Erlösungshoffnung sind Licht und Aether geworden, die sich versöhnend über die

So vereinigt sich bei Origenes der Platonismus mit der Theorie des schöpferischen Willens. Die ewige Welt der Geister ist das ewige Erzeugniss des wandellosen göttlichen Willens. Das Princip der Zeitlichkeit aber und der Sinnlichkeit (γένεσις) ist der wechselnde Wille der Geister: um ihrer Sünde willen entsteht die Körperlichkeit, und mit ihrer Besserung und Reinigung wird sie wieder verschwinden. Damit ist als der letzte und tiefste Sinn aller Wirklichkeit das Wollen und das *Verhältniss der Persönlichkeiten* zu einander, insbesondere dasjenige der endlichen zu der unendlichen Persönlichkeit erkannt.

§ 21. Das Problem der Weltgeschichte.

Mit diesem durch das Christenthum besiegelten Triumph der religiösen Ethik über die kosmologische Metaphysik hängt nun das Auftauchen eines weiteren Problems zusammen, welches sogleich eine Reihe bedeutsamer Lösungsversuche gefunden hat: des *geschichtsphilosophischen*.

1. Hierin tritt der griechischen Weltanschauung gegenüber etwas principiell *Neues* zu Tage. Denn die Fragestellung der griechischen Wissenschaft war von Anfang an auf die φύσις, auf das bleibende Wesen gerichtet (vgl. S. 25), und diese aus dem Bedürfniss der Naturauffassung hervorgegangene Fragestellung hatte den Fortgang der Begriffsbildungen so stark beeinflusst, dass der zeitliche Ablauf des Geschehens immer nur als etwas Secundäres behandelt wurde, dem kein eigenes metaphysisches Interesse sich zuwendete. Dabei betrachtete die griechische Wissenschaft nicht nur den einzelnen Menschen, sondern auch das ganze Menschengeschlecht mit allen seinen Geschicken, Thaten und Leiden doch schliesslich nur als eine Episode, als eine vorübergehende Sondergestaltung des ewig in gleichen Gesetzen sich wiederholenden Weltprocesses.

Das spricht sich mit schlichter Grossartigkeit in den kosmologischen Anfängen des griechischen Denkens aus, und auch nachdem in der Philosophie die anthropologische Richtung zur Herrschaft gelangt war, blieb doch als theoretischer Hintergrund für jeden Entwurf der Lebenskunst immer der Gedanke lebendig, dass das Menschenleben, wie es aus dem immer gleichen Naturprocess hervorgequollen, so auch in ihn wieder einmünden müsse (Stoa). Wohl wurde nach einem letzten Zweck des Erdenlebens gefragt (Platon) und auch die gesetzmässige Reihenfolge der Gestaltungen des politischen Lebens untersucht (Aristoteles), wohl erschien dabei die Herstellung des vernünftigen Weltstaates als eine Aufgabe des Menschengeschlechtes (Stoa, Cicero). Aber die Frage nach einem *Gesammtsinn der Menschengeschichte*, nach einem planvollen Zusammenhange der historischen Entwicklung war niemals als solche aufgeworfen worden, und noch weniger war es einem der alten Denker eingefallen, darin das eigentliche Wesen der Welt zu sehen.

Am charakteristischsten aber verfährt gerade in dieser Hinsicht der Neuplatonismus. Auch seine Metaphysik folgt ja dem religiösen Leitmotive; aber er wendet es echt hellenisch, wenn er den Hervorgang des Unvollkommenen aus dem Vollkommenen als einen ewigen, naturnothwendigen Process betrachtet, in welchem auch das *menschliche Einzelwesen* seine Stelle findet und sich

---

Erde spannen. Weiter ausgeführt, mit den Klage- und Bussliedern der σοφία, ist diese Dichtung in der gnostischen Schrift Πίστις σοφία.

darauf angewiesen sieht, für sich allein durch Rückkehr zum Unendlichen sein Heil zu suchen.

2. Das Christenthum aber fand von vornherein das Wesen des ganzen Weltgetriebes in den Erlebnissen der Persönlichkeiten: ihm war die äussere Natur nur ein Schauplatz, auf dem sich das Verhältniss von Person zu Person und vor allem dasjenige des endlichen Geistes zur Gottheit entwickelte. Dazu trat als weiterhin bestimmende Macht das Princip der Liebe, das Bewusstsein von der Solidarität des Menschengeschlechtes, die tiefe Ueberzeugung von der allgemeinen Sündhaftigkeit und der Glaube an eine gemeinsame Erlösung. Dies alles führte dazu, dass die Geschichte des Sündenfalls und der Erlösung als der wahre metaphysische Inhalt der Weltwirklichkeit betrachtet wurde, und dass statt eines ewigen Naturprocesses das Drama der Weltgeschichte[1]) als eines zeitlichen Ablaufs freier Willensthätigkeiten zum Inhalt der christlichen Metaphysik wurde.

Es giebt vielleicht keinen besseren Beweis für die Gewaltigkeit des Eindrucks, den die Persönlichkeit Jesu von Nazareth hinterlassen hatte, als die Thatsache, dass alle Lehren des Christenthums, so weit sie sonst philosophisch oder mythisch aus einander gehen mögen, doch darin einig sind, in ihm und seinem Erscheinen den Mittelpunkt der Weltgeschichte zu suchen. Durch ihn wird der Kampf zwischen Gutem und Bösem, zwischen Licht und Finsterniss entschieden.

Dies Siegesbewusstsein, mit dem das Christenthum an seinen Heiland glaubte, hatte aber noch eine andere Seite: zu dem Bösen, das durch ihn überwunden war, gehörten nicht zum wenigsten auch die anderen Religionen. Denn die christliche Vorstellung jener Tage war weit davon entfernt, die Realität der heidnischen Götter zu leugnen; sie sah vielmehr in ihnen böse Dämonen, gefallene Geister, welche den Menschen, um ihn an der Heimkehr zu dem wahren Gotte zu hindern, verführt und zu ihrer Verehrung überredet haben[2]).

Dadurch gewinnt der Kampf der Religionen, der sich in der alexandrinischen Periode abspielte, in den Augen der christlichen Denker selbst metaphysische Bedeutung: die Mächte, deren Ringen die Weltgeschichte bildet, sind die Götter der verschiedenen Religionen, und die Geschichte dieses Kampfes ist die innere Bedeutung der Wirklichkeit. Indem dann aber jeder einzelne Mensch mit seiner sittlichen Lebensarbeit in diesen grossen Zusammenhang verflochten ist, hebt sich die Bedeutung der Individualität weit über das Sinnenleben hinaus in die Sphäre metaphysischer Realität.

3. Diesen Zusammenhängen gemäss erscheint bei fast allen christlichen Denkern die Weltgeschichte als ein einmaliger Ablauf innerer Begebenheiten, welche die Entstehung und das Schicksal der Sinnenwelt nach sich ziehen: es ist im Wesentlichen nur Origenes, der an dem Grundcharakter der griechischen Wissenschaft insofern festhielt, als er die Ewigkeit des Weltprocesses lehrte: dieser fand zwischen beiden Motiven den Ausweg, dass er aus der ewigen Geisterwelt, die er als unmittelbare Schöpfung Gottes ansah, eine Succession zeitlicher Welten hervorgehen liess, die je mit dem Abfall und Sturz einer Anzahl freier

1) Dieser Ausdruck hat, wie man sieht, in diesem Zusammenhange einen weiteren und der Wortbedeutung sehr viel mehr entsprechenden Sinn, als in seiner gewöhnlichen Anwendung. — 2) So selbst Origenes, vgl. cont. Cels. III, 28.

Geister ihren Anfang nehmen und mit deren Erlösung und Restitution (ἀποκατάστασις) ihr Ende finden sollten[1]).

Der Grundzug des christlichen Denkens dagegen geht darauf, das weltgeschichtliche Drama von Sündenfall und Erlösung als einen einmaligen Zusammenhang von Begebenheiten zu schildern, die mit einer freien Entscheidung niederer Geister zur Sünde beginnt und ihren Wendepunkt in der erlösenden Offenbarung, dem Entschluss göttlicher Freiheit, hat. Die Geschichte wird — den naturalistischen Auffassungen des Griechenthums gegenüber — als das Reich einmaliger freier Handlungen der Persönlichkeiten erfasst, und der Charakter dieser Handlungen ist dem gesammten Zeitbewusstsein gemäss von wesentlich religiöser Bedeutung.

4. Höchst interessant ist es nun, wie in den mythisch-metaphysischen Dichtungen der Gnostiker sich das eigenthümliche Verhältniss des Christenthums zum Judenthum im kosmogonischen Gewande zum Ausdruck bringt. In den gnostischen Kreisen überwiegt die sog. heidenchristliche Tendenz, welche die neue Religion möglichst scharf gegen das Judenthum abgrenzen will, und diese Tendenz wächst gerade durch die hellenistische Philosophie bis zu offenster Feindschaft gegen das Judenthum an.

Die mythologische Form dafür ist die, dass der Gott des alten Testaments, der das mosaische Gesetz gegeben, als der Bildner der Sinnenwelt — meist unter dem platonischen Namen des Demiurgen — betrachtet wird und in der Hierarchie der kosmischen Gestalten (Aeonen) wie in der Geschichte des Universums denjenigen Platz angewiesen erhält, der ihm nach dieser Function gebührt.

Anfänglich ist dies Verhältniss noch kein ausgesprochener Gegensatz. Schon ein gewisser Kerinthos (um 115) unterschied von dem obersten Gotte, der durch keine Berührung mit der Materie befleckt werden sollte, den Judengott als Demiurgen[2]) und lehrte, dass dem von diesem gegebenen „Gesetz" gegenüber Jesus die Offenbarung des höchsten Gottes gebracht habe. Ebenso erscheint der Judengott bei Saturninus als das Haupt der sieben Planetengeister, welche, als niedrigste Emanation des Geisterreiches, in dem Gelüst nach Selbstherrschaft ein Stück der Materie an sich reissen, um daraus die Sinnenwelt zu bilden und als deren Wächter den Menschen einzusetzen. Daraus entspinnt sich aber der Weltkampf, indem Satanas, um jenes Stück seines Reiches zurückzuerobern, dem Demiurgen und seinem Anhang seine eignen Dämonen und das niedere, „hylische" Geschlecht der Menschen entgegenschickt. In diesem Kampfe erweisen sich die Propheten des Demiurgen als machtlos, bis der höchste Gott den Aeon νοῦς als Heiland sendet, damit er die pneumatischen Menschen und zugleich auch den Demiurgen und seine Geister aus der Macht des Satans befreie. Auch Basileides lässt die Erlösung selbst dem Judengott zu Theil werden: hier wird Javeh unter dem Namen des „grossen Archon" als Ausfluss des göttlichen Weltsamens und als das abgefallene Haupt der Sinnenwelt eingeführt; die Heilsbotschaft, die Jesus von dem höchsten Gotte bringt, erschüttert

1) Orig. de princ. III, 1, 3. Diese Welten sollen, der Freiheit halber, aus der sie hervorgehen, durchaus nicht einander gleich, sondern von mannigfaltigster Verschiedenheit sein: ibid. II, 3, 3 f. — 2) Eine Unterscheidung, die, offenbar unter gnostischen Einflüssen, auch Numenios aufnahm: vgl. Euseb. praep. ev. XI, 18.

auch diesen „Archon“ und führt ihn reumüthig aus seiner Ueberhebung zum Gehorsam zurück.

In ähnlicher Weise gehört der Gott des alten Testaments bei Karpokrates zu den gefallenen Engeln, welche, mit der Weltbildung beauftragt, sie nach eigener Willkür vollziehen und gesonderte Reiche gründen, in denen sie von den untergeordneten Geistern und den Menschen sich selbst verehren lassen: während aber diese besonderen Religionen sich gegenseitig befehden wie ihre Götter, hat die höchste Gottheit in Jesus, wie schon vorher in den grossen Erziehern der Menschheit, einem Pypthagoras und Platon, die Eine, wahre, universale Religion offenbart, die ihn selbst zum Gegenstande hat.

In entschiedener Polemik gegen das Judenthum hatte ferner der Syrer Kerdon den Gott des alten Testaments von dem des neuen unterschieden: der durch Moses und die Propheten Verkündete sei als der zweckthätige Weltbildner und als der Gott der Gerechtigkeit auch der natürlichen Erkenntniss zugänglich (der stoische Begriff); der durch Jesus Offenbarte sei der unerkennbare, der gute Gott (der philonische Begriff). In scharfer Zuspitzung werden dieselben Bestimmungen bei Marcion (um 150)[1]) dazu verwendet, um das christliche, stark asketisch aufgefasste Leben als einen Kampf gegen den Demiurgen und für den höchsten, durch Jesus offenbarten Gott zu betrachten[2]), und sein Schüler Apelles behandelt den Judengott gar als den Lucifer, der in die Sinnenwelt, welche von dem guten „Demiurgen“, dem obersten Engel, gebildet worden ist, die fleischliche Sünde gebracht habe, sodass auf die Bitte des Demiurgen der höchste Gott ihm den Erlöser entgegensenden musste.

5. Dem gegenüber wird nicht allein ausdrücklich von den dem Clemens Romanus zugeschriebenen Recognitionen (entstanden etwa 150 n. Chr.)[3]), sondern in der gesammten orthodoxen Entwicklung der christlichen Lehre daran festgehalten, dass der höchste Gott und der Weltschöpfer, dass der Gott des neuen und der des alten Testaments derselbe sei: zugleich aber wird eine planvolle erzieherische Entwicklung in der Offenbarung dieses einen wahren Gottes angenommen und in dieser zeitlichen Entwicklung die Heilsgeschichte, d. h. die innere Geschichte der Welt gesucht. Nach den Anregungen der paulinischen Briefe[4]) haben diesen Standpunkt Justinus und vor Allem Irenaeus eingenommen: erst in dieser geschichtsphilosophischen Ausgestaltung vollendet sich ihre Theorie der Offenbarung (vgl. § 18, 5).

Denn die einerseits in der jüdischen Prophetie, andererseits in der hellenischen Philosophie auftauchenden Anticipationen der christlichen Offenbarung

---

1) Vgl. Volkmar, Philosophoumena und Marcion (Theol. Jahrb. Tübingen 1854). Ders., Das Evangelium Marcion's (Leipz. 1852). — 2) Eine äusserst überraschende mythologische Wendung dieses Gedankens findet sich in der Secte der Ophiten, welche die hebräische Erzählung des Sündenfalls dahin umdeuten, dass die Schlange, die im Paradies den Menschen vom Baum der Erkenntniss essen lehrte, den Anfang machte, um dem unter die Herrschaft des Demiurgen gefallenen Menschen die Offenbarung des wahren Gottes zu bringen; nachdem der Mensch deshalb den Zorn des Demiurgen erfahren, sei dieselbe Offenbarung vollendet und siegreich in Jesus erschienen. Denn diese Erkenntniss, welche die Schlange lehren wollte, sei das wahre Heil des Menschen, seine Zugehörigkeit zu dem höchsten Gotte. — 3) Hrsg. von Gersdorf, Leipzig 1838. Vgl. A. Hilgenfeld, Die clementinischen Recognitionen und Homilien (Jena 1848). G. Uhlhorn, Die Homilien und Recognitionen des Cl. R. (Göttingen 1854). — 4) Welche das „Gesetz“ als den „Zuchtmeister“ auf Christum (παιδαγωγὸς εἰς χριστόν) behandeln: Gal. 3, 24.

gelten unter diesem Gesichtspunkte als pädagogische Vorbereitungen für die letztere. Und da nun die Erlösung des sündigen Menschen nach christlicher Anschauung den einzigen Sinn und Werthinhalt der Weltgeschichte und damit der gesammten aussergöttlichen Wirklichkeit ausmacht, so erscheint die planvolle Reihenfolge der Offenbarungsthaten Gottes als das Wesentliche in dem ganzen Ablaufe der Weltbegebenheiten.

Dabei werden, der Lehre von der Offenbarung gemäss, in der Hauptsache drei Stufen dieser göttlichen Heilswirksamkeit unterschieden[1]). Dem Inhalte nach erscheint erstens die allgemein-menschliche Offenbarung, welche objectiv durch die Zweckmässigkeit der Natur, subjectiv durch die vernünftige Anlage des Geistes gegeben ist, — zweitens die besondere, dem hebräischen Volke zu Theil gewordene Vorbereitung durch das mosaische Gesetz und die Verheissungen der Propheten, — drittens die volle Entfaltung und Bezeugung der Heilswahrheit durch Jesus: der Zeit nach entsprechen diesen Stufen die drei Perioden von Adam bis Moses, von Moses bis Christus, von Christus bis zum Weltende[2]). Diese Dreitheilung lag dem alten Christenthum um so näher, je stärker in ihm der Glaube lebte, dass die mit dem Erscheinen des Heilandes begonnene Schlussperiode der Welterlösung in kürzester Zeit beendet sein würde. Die eschatologischen Hoffnungen sind ein wesentlicher Bestandteil der altchristlichen Metaphysik: denn die Geschichtsphilosophie, welche den Heiland zum Wendepunkt der Weltgeschichte machte, beruhte nicht zum wenigsten auf der Erwartung, dass der Gekreuzigte wiederkehren würde, um die Welt zu richten und den Sieg des Lichtes über die Finsterniss zu vollenden. Freilich gestalteten sich diese Vorstellungen mit der Zeit und mit der Enttäuschung der ersten Hoffnungen sehr verschieden, und namentlich machte sich dabei der Gegensatz des Dualismus und des Monismus geltend, indem das Weltgericht entweder als definitive Trennung des Guten und des Bösen oder als volle Ueberwindung des letzteren durch das erstere (ἀποκατάστασις πάντων bei Origenes) aufgefasst wurde. Aber so vielfach auch hierin materiellere und geistigere Ansicht von Seligkeit und Unseligkeit, von Himmel und Hölle durch einander schillern, — immer bildet doch das Weltgericht den Abschluss des Erlösungswerkes und damit das Endglied des göttlichen Heilsplanes.

6. So sind es zwar ausschliesslich religiöse Gesichtspunkte, unter denen die Weltgeschichte von den christlichen Denkern betrachtet wird; aber es kommt in ihnen das allgemeinere Princip einer historischen Teleologie zum Durchbruch. Wenn die griechische Philosophie sich in die Betrachtung der Zweckmässigkeit der Natur mit einer Energie vertieft hatte, welche das religiöse Denken nicht überbieten konnte, so geht hier der völlig neue Gedanke auf, dass auch der zeitliche Ablauf der Begebenheiten des Menschenlebens einen zweckvollen Gesammtsinn habe. Ueber der Teleologie der Natur erhebt sich diejenige der Geschichte, und so wenig noch zwischen beiden ein sachlicher und begrifflicher Zusammenhang gedacht wird, so finden sich doch schon Andeutungen, wonach die erstere als die Vorstufe der letzteren angesehen werden soll[3]).

---

1) Zum Theil geschah das schon von den Gnostikern, wenigstens nach Hippolyt von Basilides. — 2) Die spätere (häretische) Entwicklung der Eschatologie fügte diesen drei Perioden noch die vierte durch das Erscheinen des „Parakleten“ hinzu; vgl. z. B. Tertullian, de virg. vel. 1, p. 884 O. — 3) Vgl. Irenaeus, Ref. IV, 38, 4, p. 702 f. St.

Eine solche Conception war nur möglich für eine Zeit, welche von einem reifen Resultat her auf die lebendige Erinnerung an eine grosse geschichtliche Entwicklung zurücksah. Der Weltcultur des Römerreichs dämmerte in dem Selbstbewusstsein ihrer Verinnerlichung die Ahnung eines zweckvollen Ineinandergreifens der Völkergeschicke auf, wodurch sie selbst zu Stande gekommen war, und die Vorstellung dieses gewaltigen Processes ergab sich vor Allem durch die ein Jahrtausend umspannende continuirliche Tradition der griechischen Litteratur. Die religiöse Weltanschauung, die sich aus dieser antiken Gesammtcultur entwickelt hatte, gab jenem Gedanken die Form, dass der Sinn der historischen Bewegung in den Veranstaltungen Gottes zum Heile des Menschen zu suchen sei, und da die alten Culturvölker selbst die Zeit ihres Wirkens erfüllt fühlten, so ist es begreiflich, dass sie das Ende der Geschichte unmittelbar vor sich da zu sehen glaubten, wo die Sonne ihres Tages sich senkte.

Hand in Hand aber mit dieser Idee einer planvollen Einheit der menschlichen Geschichte geht deshalb auch der Gedanke einer über Raum und Zeit erhabnen Einheitlichkeit des Menschengeschlechtes. Das die nationalen Schranken durchbrechende Bewusstsein der gemeinsamen Cultur vollendet sich in dem Glauben an eine gemeinsame Offenbarung und Erlösung für alle Menschen. Indem das Heil des ganzen Geschlechts zum Inhalt des göttlichen Weltplans gemacht wird, erscheint als die vornehmste unter den dazu gehörigen Veranstaltungen jene Lebensgemeinschaft (ἐκκλησία), zu der alle Glieder des Geschlechts durch die gläubige Theilnahme an demselben Erlösungswerke berufen sind. In diesem Zusammenhange mit der religiösen Geschichtsphilosophie steht der aus dem Leben der christlichen Gemeinden heraus gebildete Begriff der Kirche, unter dessen constitutiven Merkmalen somit die Allgemeinheit (Katholicität) eines der wichtigsten ist.

7. Auf diese Weise wird nun aber der Mensch und sein Geschick zum Mittelpunkte des Universums. Dieser anthropocentrische Charakter unterscheidet die christliche Weltansicht wesentlich von der neuplatonischen. Wohl wies auch diese dem menschlichen Individuum, dessen seelisch-geistiges Wesen sie ja der Vergottung fähig hielt, eine hohe metaphysische Stellung an, wohl beachtete sie die zweckvollen Zusammenhänge der Natur auch unter dem (stoischen) Gesichtspunkte ihrer Zuträglichkeit für den Menschen, — aber niemals würde der Neuplatonismus sich dazu verstanden haben, den Menschen, der ihm als eine Theilerscheinung der göttlichen Wirksamkeit galt, für den Zweck des Ganzen zu erklären.

Gerade dies aber ist in der Patristik der Fall. Nach Irenaeus (Ref. V, 29, 1. p. 767 St.) ist der Mensch Ziel und Zweck der Schöpfung: er als erkennendes Wesen ist es, dem Gott sich offenbaren wollte, und um seinetwillen ist das Uebrige, ist die ganze Natur geschaffen; er ist es auch, der durch den Missbrauch der ihm verliehenen Freiheit die weitere Offenbarung und die Erlösung nöthig gemacht hat, der darum auch den Zweckinhalt der gesammten Geschichte bildet. Der Mensch ist, wie Gregor von Nyssa (Conf. I, 50—60. Mor.) lehrt, als höchste Entfaltung des Sinnenlebens die Krone der Schöpfung, ihr Herrscher und König: sie ist bestimmt, von ihm angeschaut und in ihre ursprüngliche Geistigkeit zurückgenommen zu werden. Aber auch bei Origenes sind gerade die Menschen jene gefallenen Geister, die zur Strafe und Besserung

mit der Sinnenwelt bekleidet werden: nur um ihrer Sünde willen besteht die Natur, und sie hört wieder auf, wenn der historische Process durch die Rückkehr aller Geister zum Guten sein Ende erreicht hat.

So hat der Anthropologismus, der zunächst nur als eine Verschiebung des Interesses, als eine Veränderung der Problemstellung in die griechische Wissenschaft eindrang, während der hellenistisch-römischen Zeit sich mehr und mehr auch zum sachlichen Princip der Weltbetrachtung entwickelt und zuletzt im Bunde mit dem religiösen Bedürfniss von der Metaphysik Besitz ergriffen. Das Menschengeschlecht hat das Bewusstsein der Einheit seines historischen Zusammenhanges gewonnen und betrachtet seine Heilsgeschichte als das Mass aller endlichen Dinge. Was in Raum und Zeit entsteht und vergeht, hat seine wahre Bedeutung nur insofern, als es in die Beziehung des Menschen zu seinem Gotte aufgenommen ist.

Um Sein und Werden fragt die alte Philosophie an ihrem Anfange: ihre Schlussbegriffe sind Gott und das Menschengeschlecht.

III. Theil.

Die mittelalterliche Philosophie.

Rousselot, Études sur la philosophie du moyen âge. Paris 1840—42.
B. Hauréau, De la philosophie scolastique. Paris 1850; Derselbe, Histoire de la philosophie scolastique. Paris 1872—80; Derselbe, Notices et Extraits de quelques manuscripts de la bibliothèque nationale. 6 Bde. Paris 1890—93.
A. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Mainz 1864—66.
H. Denifle und E. Chatelain, Chartularium universitatis Parisiensis. 2 Bde. Paris 1890—94.
H. Denifle und Fr. Ehrle, Arch. f. Litt. u. Kirch.-Gesch. d. Mittelalters. 1885 ff.

Als die Völkerwanderung verheerend über das römische Reich hereinbrach und diesem die politische Kraft fehlte, um sich der nordischen Barbaren zu erwehren, da gerieth auch die wissenschaftliche Cultur in die Gefahr, vollkommen zertreten zu werden: denn für das fein ausgearbeitete Begriffsgefüge der Philosophie brachten die Stämme, auf welche nun das Scepter überging, noch weniger Sinn und Verständniss mit, als für die lichten Gestalten der griechischen Kunst. Und dabei war die antike Civilisation so in sich zersetzt, ihre Lebenskraft so gebrochen, dass sie unfähig schien die rauhen Sieger in ihre Schule zu nehmen.

So wären die Errungenschaften des griechischen Geistes rettungslos dem Untergange preisgegeben gewesen, wenn nicht mitten in dem Zusammenbruch der alten Welt eine neue geistige Macht erstarkt wäre, der die Söhne des Nordens sich beugten und die mit fester Hand die Güter der Cultur über die Jahrhunderte des Umsturzes in die Zukunft hinüberzuretten wusste. Diese Macht war die christliche Kirche. Was der Staat, was Kunst und Wissenschaft nicht vermochte, das vollbrachte die Religion. Unzugänglich noch für die feinen Wirkungen ästhetischer Anschauung und begrifflicher Arbeit, wurden die Germanen in ihrem tiefsten Gefühl durch die Predigt des Evangeliums ergriffen, das mit der ganzen Gewalt seiner grossartigen Einfachheit auf sie wirkte.

Nur von diesem Punkte der religiösen Erregung aus konnte deshalb auch der Process der Aneignung der antiken Wissenschaft durch die Völker des heutigen Europa beginnen: nur an der Hand der Kirche konnte die neue Welt in die Schule der alten gehen. Die natürliche Folge aber dieses Verhältnisses war die, dass von dem geistigen Inhalte der antiken Cultur zunächst nur dasjenige lebendig blieb, was in die Lehre der christlichen Kirche aufgenommen war, und dass die lehrende Macht alles Uebrige und besonders das ihr Widerstrebende mit aller Rücksichtslosigkeit ausschloss. Damit wurde freilich der

Verwirrung in dem jugendlichen Gemüth der Völker, das noch nicht viel und vielerlei zu fassen und zu verarbeiten vermocht hätte, weislich vorgebeugt: aber damit versanken auch ganze Welten des geistigen Lebens in die Tiefe, aus der sie erst spät unter Mühe und Kampf wieder hervorgezogen werden mussten.

Der grossen Aufgabe, die intellectuelle Erziehung der europäischen Völker zu übernehmen, war aber die Kirche in erster Linie deshalb gewachsen, weil sie aus den unscheinbaren Anfängen einer religiösen Genossenschaft sich mit mächtiger Stetigkeit zu einer einheitlichen Organisation entwickelt hatte, welche in der Auflösung des politischen Lebens die einzige feste und ihrer selbst sichre Gewalt darstellte. Und da diese Organisation von dem Gedanken getragen war, dass die Kirche dazu berufen sei, der ganzen Menschheit das Heil der Erlösung zu vermitteln, so war die religiöse Erziehung der Barbaren eine der Kirche durch ihr eignes Wesen ihr vorgeschriebene Aufgabe. Dazu kam, dass sie auch innerlich mit derselben Sicherheit zwischen zahlreichen Abwegen hindurch zu dem Ziele einer einheitlichen, in sich geschlossenen Lehre gelangt war: denn an der Schwelle des neuen Weltalters wurde die Gesammtheit ihrer Ueberzeugungen als ein durchgebildetes wissenschaftliches System von einem Geiste ersten Ranges zusammengefasst und in eindrucksvollster Weise dargestellt — von **Augustin**.

Dieser ist der wahre Lehrer des Mittelalters gewesen. In seiner Philosophie laufen nicht nur die Fäden des christlichen und des neuplatonischen Denkens, die Ideen des Origenes und des Plotin zusammen, sondern er hat auch mit schöpferischer Energie die ganzen Gedanken seiner Zeit um das Heilsbedürfniss und seine Erfüllung durch die kirchliche Gemeinschaft concentrirt: seine Lehre ist die Philosophie der christlichen Kirche. Damit war in straffer Einheitlichkeit das System gegeben, welches der wissenschaftlichen Bildung der europäischen Völker zu Grunde gelegt wurde, und in dieser Form traten die romanischen und die germanischen Völker die Erbschaft der Griechen an.

Deshalb aber hat das Mittelalter den Weg, welchen die Griechen in ihrer inneren Beziehung zur Wissenschaft durchgemacht hatten, umgekehrt zurückgelegt. Im Alterthum war die Wissenschaft aus reiner, ästhetischer Freude am Erkennen selbst entsprungen und war erst mit allmählicher Wandlung in den Dienst des praktischen Bedürfnisses, der sittlichen Aufgaben, der religiösen Sehnsucht getreten. Das Mittelalter beginnt mit der vollbewussten Unterordnung des Erkennens unter die grossen Zwecke des Glaubens, es sieht in der Wissenschaft zuerst nur die Arbeit des Intellects, sich dasjenige klar zu machen und begrifflich auszusprechen, was es in Gefühl und Ueberzeugung sicher und unanfechtbar besitzt: aber mitten in dieser Arbeit erwacht, zuerst schüchtern und unsicher, dann immer kräftiger und selbstgewisser von Neuem die Freude am Erkennen selbst, sie entfaltet sich zunächst schülerhaft auf Gebieten, welche dem unantastbaren Vorstellungskreise des Glaubens ferner zu liegen scheinen, und sie bricht am Ende siegreich wieder durch, indem die Wissenschaft sich gegen den Glauben, die Philosophie sich gegen die Theologie abzugrenzen und bewusst zu verselbständigen beginnt.

Die Erziehung der europäischen Völker, welche die Geschichte der Philosophie des Mittelalters darstellt, hat also zum Ausgangspunkte die Kirchenlehre und zum Zielpunkte die Entwicklung des wissenschaftlichen Geistes: die

intellectuelle Cultur des Alterthums wird den modernen Völkern in ihrer religiösen Endform zugeführt und bildet in ihnen erst allmählich die Reife zu eigner wissenschaftlicher That heran.

Unter solchen Verhältnissen ist es begreiflich, dass die Geschichte dieser Erziehung weit mehr psychologisches und culturhistorisches Interesse erweckt, als sie neue und selbständige Früchte philosophischer Einsicht darbietet. Wohl macht sich in der Aneignung des überkommenen Stoffs die Eigenart des Schülers hie und da geltend; wohl finden deshalb die Probleme und Begriffe der alten Philosophie bei dieser Aufnahme in den Geist der neuen Völker mancherlei feine Umgestaltungen, und in der Ausschmiedung der neuen (lateinischen) Terminologie wetteifern im Mittelalter oft Scharfsinn und Tiefsinn mit Pedanterie und Geschmacklosigkeit: aber in den philosophischen Grundgedanken bleibt die mittelalterliche Philosophie, nicht nur was die Probleme sondern auch was die Lösungen anlangt, in dem Begriffssystem der griechischen und der hellenistisch-römischen Philosophie eingeschlossen. So gross der Werth ihrer Arbeiten für die intellectuelle Erziehung der europäischen Völker angeschlagen werden muss, so bleiben doch auch ihre höchsten Erzeugnisse in letzter Instanz eben glänzende Schülerleistungen, in denen sich nur dem Auge feinster Einzelforschung die leise keimenden Anfänge eines neuen Denkens entdecken, die aber im Ganzen und Grossen sich als Aneignung der Gedankenwelt des ausgehenden Alterthums erweisen. Die mittelalterliche Philosophie ist ihrem ganzen Geiste nach lediglich die Fortsetzung der hellenistisch-römischen, und der Unterschied zwischen beiden ist wesentlich der, dass, was in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung im ringenden Werden war, für das Mittelalter als ein in der Hauptsache Fertiges und Abgeschlossenes gegeben ist und gilt.

Ein volles Jahrtausend hat diese Schulzeit der heutigen Menschheit gedauert, und wie in planvoll pädagogischer Stufenfolge schreitet darin die Erziehung zur Wissenschaft durch die successive Zufuhr des antiken Bildungsstoffes vorwärts. Aus den Gegensätzen, die in diesem zu Tage treten, erwachsen die philosophischen Probleme, und aus der Ausspinnung der aufgenommenen Begriffe gestalten sich die wissenschaftlichen Weltanschauungen des Mittelalters.

Ein ursprünglicher Zwiespalt besteht in dieser Ueberlieferung zwischen der durch Augustin vertretenen Kirchenlehre und dem Neuplatonismus. Dieser Zwiespalt ging freilich nicht an allen Stellen gleich tief, da Augustin in sehr wesentlichen Punkten unter der Herrschaft des Neuplatonismus geblieben war: aber es blieb doch ein Gegensatz in Bezug auf die fundamentale Bestimmung des Verhältnisses der Philosophie zum Glauben. Der Augustinismus concentrirt sich um den Begriff der Kirche; für ihn ist die Aufgabe der Philosophie in der Hauptsache darauf gerichtet, die Kirchenlehre als ein wissenschaftliches System darzustellen, zu begründen und auszubilden: insofern als sie diese Aufgabe verfolgt, ist die mittelalterliche Philosophie die kirchliche Schulwissenschaft, die Scholastik. Die neuplatonische Tendenz dagegen nimmt ihrem Wesen nach auf keine religiöse Gemeinschaft Rücksicht, sondern läuft darauf hinaus, das Individuum durch die Erkenntniss zur seligen Lebenseinheit mit der Gottheit zu führen: insofern die Wissenschaft des Mittelalters sich diesen Zweck setzt, ist sie Mystik.

Scholastik und Mystik ergänzen sich hiernach, ohne sich gegenseitig auszuschliessen: so gut wie das mystische Schauen ein Lehrstück des scholastischen Systems werden kann, so gut vermag auch die mystische Verzückung das Lehrgebäude der Scholastiker als ihren theoretischen Hintergrund vorauszusetzen. Darum ist zwar durch das ganze Mittelalter hindurch die Mystik mehr in Gefahr heterodox zu werden als die Scholastik; aber es wäre falsch, wenn man hierin ein wesentliches Unterscheidungsmerkmal zwischen beiden sehen wollte. Allerdings ist die Scholastik in der Hauptsache durchaus rechtgläubig; aber nicht nur hinsichtlich der Behandlung noch im Werden begriffener Dogmen sind die Ansichten der Scholastiker weit auseinander gegangen, sondern auch in der wissenschaftlichen Untersuchung der gegebenen Lehren sind viele von ihnen zu völlig heterodoxen Ansichten fortgeschritten, deren Aussprache sie in mehr oder minder schwere, äussere und innere Conflicte gebracht hat. Was aber die Mystik anlangt, so hat zwar die neuplatonische Tradition vielfach den gedanklichen Hintergrund der geheimen oder offenen Opposition gegen die kirchliche Monopolisirung des religiösen Lebens[1]) gebildet; aber wir begegnen andrerseits begeisterten Mystikern, welche sich berufen fühlen, den rechten Glauben gegen die Ausschreitungen der scholastischen Wissenschaft in Schutz zu nehmen.

Es erscheint somit nicht angemessen, der mittelalterlichen Philosophie den Gesammtnamen der „Scholastik" zu geben: vielmehr dürfte sich bei genauer Abwägung ergeben, dass an der Aufrechterhaltung der wissenschaftlichen Tradition, wie an der langsamen Anpassung und Umbildung der für die Folgezeit wirksamen philosophischen Lehren ein mindestens ebenso grosser Antheil der Mystik gebührt wie der Scholastik, und dass andrerseits eine scharfe Sonderung beider Strömungen hinsichtlich einer grossen Anzahl gerade hervorragender philosophirender Persönlichkeiten des Mittelalters nicht angängig ist.

Es kommt endlich hinzu, dass auch die Zusammenstellung von Scholastik und Mystik die Charakteristik der mittelalterlichen Philosophie noch keineswegs erschöpft. Das Wesen dieser beiden Richtungen ist durch ihr Verhältniss zu den religiösen Voraussetzungen des Denkens — hier der kirchlich fixirten Lehre, dort der persönlichen Frömmigkeit — bestimmt: aber neben ihnen geht eine sozusagen weltliche Unterströmung einher, welche der sich neu gestaltenden Wissenschaft die reichen Ergebnisse griechischer und römischer Welterfahrung in steigendem Masse als reales Wissen zuführt. Dabei waltet anfangs noch das Bestreben ob, auch dies weite Kenntnissmaterial und die damit übernommenen Begriffsformen wenigstens dem scholastischen Lehrgebäude organisch einzufügen: aber je mehr dieser Theil des Gedankenkreises zu selbständiger Bedeutung auswächst, um so mehr verschieben sich die ganzen Linien der wissenschaftlichen Weltbetrachtung, und während die begriffliche Gestaltung und Vermittlung des religiösen Gefühls in sich vereinsamt, beginnt die philosophische Erkenntniss sich von Neuem das Gebiet rein theoretischer Forschung abzustecken.

Mit dieser Mannigfaltigkeit vielfach in einander verflochtener Fäden der Tradition spinnt sich die antike Wissenschaft in das Mittelalter fort: hieraus

1) Vgl. H. Reuter, Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter, 2 Bde. Berlin 1875—77. Vgl. auch H. v. Eicken, Geschichte der mittelalterlichen Weltanschauung. Stuttgart 1888.

begreift sich die farbenreiche Lebendigkeit, in der die Philosophie dieses Jahrtausends vor der historischen Forschung erscheint. In dem bunten Wechsel freundlicher und feindlicher Berührung schieben sich diese Elemente einer von Jahrhundert zu Jahrhundert an Umfang und Inhalt wachsenden Ueberlieferung zu immer neuen Bildern durch einander; es entwickelt sich eine überraschende Feinheit der Uebergänge und Abschattirungen in der Verschmelzung dieser Elemente und damit eine reiche Lebensfülle der Gedankenarbeit, die sich in einer stattlichen Zahl interessanter Persönlichkeiten, in einem erstaunlichen Umfang der schriftstellerischen Production, in einer leidenschaftlichen Erregtheit der wissenschaftlichen Streitigkeiten kundgiebt.

Solcher lebendigen Vielgestaltigkeit ist die litterar-historische Forschung noch keineswegs überall gerecht geworden[1]: aber für die Geschichte der philosophischen Principien, welche trotz alledem in diesem Zeitraum aus den angeführten Gründen nur einen mageren Ertrag findet, liegen doch die Grundlinien dieser Entwicklung schon klar und deutlich genug zu Tage. Freilich muss man sich dabei hüten, die complicirte Bewegtheit dieses Processes auf allzu einfache Formeln bringen zu wollen und die Fülle der positiven und negativen Beziehungen zu übersehen, welche zwischen den im Laufe der Jahrhunderte stossweise in das mittelalterliche Denken eintretenden Elementen der antiken Tradition gewechselt haben.

Im Allgemeinen ist der Gang der Wissenschaft bei den europäischen Völkern des Mittelalters in folgenden Zügen verlaufen.

Die tiefsinnige Lehre des Augustin wirkte zunächst nicht in der Richtung ihrer philosophischen Bedeutung, sondern als autoritative Darstellung der Kirchenlehre. Neben dieser erhielt sich eine neuplatonische Mystik, und die wissenschaftliche Schulung war auf unbedeutende Compendien und Bruchstücke der aristotelischen Logik angewiesen. Gleichwohl entwickelte sich aus der Verarbeitung der letzeren ein logisch-metaphysisches Problem von grosser Tragweite und um dieses eine sehr lebhafte Denkbewegung, welche jedoch angesichts des Mangels an inhaltlicher Welterkenntniss in öden Formalismus auszuarten drohte. Im Gegensatz dazu begann allmählich die augustinische Psychologie ihre mächtige Kraft geltend zu machen; gleichzeitig aber zeigten sich auch die ersten Wirkungen der Berührung mit der arabischen Wissenschaft, der das Abendland zunächst wenigstens eine gewisse Anregung zur Beschäftigung mit den Realien, sodann aber eine totale Ausweitung und Umgestaltung seines Gesichtskreises verdanken sollte. Der Hauptsache nach knüpfte sich dies an die auf solchem

1) Die Gründe dafür liegen allerdings zum Theil in den erst allmählich schwindenden Vorurtheilen, welche einer gerechten Würdigung des Mittelalters lange im Wege standen; aber in nicht geringerem Masse doch auch in dieser Litteratur selbst. Die umständliche und zuletzt doch meist sterile Weitschweifigkeit der Untersuchungen, die schematische Einförmigkeit der Methode, die stetige Wiederholung und Neuwendung der Argumente, die Verschwendung des Scharfsinns an künstliche und manchmal geradezu alberne Fragen, die frostigen Schulwitze, — alles das sind Züge, welche zwar zu dem welthistorischen Process des Lernens, Aneignens und Einübens, den die mittelalterliche Philosophie nun einmal darstellt, unumgänglich gehören mochten, welche es aber auch mit sich bringen, dass bei dem Studium dieses Theiles der Geschichte der Philosophie die Masse des Stoffs und die Mühseligkeit seiner Durcharbeitung zu dem sachlichen Gesammtertrage in ungünstigem Verhältniss stehen. So ist es gekommen, dass gerade solche Forscher, welche sich mit Emsigkeit und Zähigkeit in die mittelalterliche Philosophie vertieften, mit dem oft derben Ausdruck des Unmuths über ihren Gegenstand nicht zurückgehalten haben.

Umwege gewonnene Bekanntschaft mit dem ganzen System des Aristoteles: deren nächste Folge war, dass mit Hilfe seiner metaphysischen Grundbegriffe das Gebäude der Kirchenlehre in grossartigstem Stil neu entworfen und in alle Theile hinein sorgfältig ausgeführt wurde. Indessen war dabei der Aristotelismus von den Arabern (und den Juden) nicht nur in ihrer lateinischen Uebersetzung, sondern auch mit ihren Commentaren und ihrer stark neuplatonisch beeinflussten Auffassung übernommen worden. Auf diese Weise fanden zwar die neuplatonischen Bestandtheile der bisherigen Ueberlieferung nach verschiedenen Richtungen lebhafte Verstärkung: andrerseits aber wurden in heftigem Rückschlag dagegen die specifischen Momente der augustinischen Metaphysik zu schärferer und energischerer Ausprägung getrieben. So begann sich eine innere Zwiespältigkeit des wissenschaftlichen Denkens herauszubilden, welche in der Trennung von Theologie und Philosophie ihren Ausdruck fand. Diese Kluft erweiterte sich durch eine neue, nicht minder verwickelte Verschiebung. Hand in Hand mit dem Aristotelismus war aus dem Morgenlande auch die empirische Forschung in Medicin und Naturwissenschaft eingedrungen, sie begann sich nun auch bei den europäischen Völkern kräftiger zu regen; sie eroberte, nicht ohne Beistand der augustinischen Strömung, auch das Gebiet der Psychologie, und sie begünstigte die Entwicklung der aristotelischen Logik nach einer Richtung, welche von der kirchlich-aristotelischen Metaphysik weit ab führte. Und während so die verschlungenen Fäden der Tradition nach allen Seiten hin aus einander liefen, flochten sich in diese Auflösung schon die feinen Gespinnste neuer Anfänge hinein.

Mit so mannigfachen Beziehungen gegenseitiger Unterstützung oder Hemmung und mit so zahlreichen Frontveränderungen ziehen sich die Gedankenmassen der alten Philosophie durch das Mittelalter hin: aber die wichtigste und einschneidendste Wendung ist zweifellos die Reception des Aristotelismus, welche sich um das Jahr 1200 herum vollzog. Sie theilt das ganze Gebiet naturgemäss in zwei Abschnitte, die sich ihrem philosophischen Gehalte nach so zu einander verhalten, dass sich die Interessen und Probleme, die Gegensätze und Bewegungen des ersten Zeitraums während des zweiten in erweiterter und zugleich vertiefter Form wiederholen. Das Verhältniss dieser beiden Abtheilungen kann daher in diesem Falle nicht allgemein durch sachliche Verschiedenheiten bezeichnet werden.

1. Kapitel. Erste Periode
(bis etwa 1200).

W. Kaulich, Geschichte der scholastischen Philosophie, I. Theil. Prag 1863.

Die Gedankenrichtung, in der sich die mittelalterliche Philosophie im Wesentlichen bewegt und in der sie dasjenige erzeugt hat, wodurch sie die Philosophie des Alterthums in principieller Hinsicht fortführte, war ihr durch die Lehre Augustin's vorgeschrieben. Dieser hatte das Princip der Innerlichkeit, welches sich in der gesammten Schlussentwicklung der antiken Wissenschaft vorbereitete, zum ersten Mal in den beherrschenden Mittelpunkt des philosophischen Denkens gerückt und darum gebührt ihm in der Gesammtgeschichte der Philosophie die Stellung des Anfangsgliedes einer neuen Entwicklungsreihe: denn die Zusammenschürzung aller Linien der patristischen

wie der hellenistischen Philosophie seiner Zeit, die er abschliesend vollzog, war doch nur möglich durch ihre bewusste Vereinigung in einem neuen Gedanken, welcher selbst der Keimpunkt der Philosophie der Zukunft werden sollte. Aber erst einer ferneren Zukunft: an seinen Zeitgenossen und an den nächsten Jahrhunderten ging seine philosophische Originalität wirkungslos vorüber. In dem Umkreise der alten Cultur war die schöpferische Kraft des Denkens erloschen, und die neuen Völker mussten erst mit der Zeit in die wissenschaftliche Arbeit hineinwachsen.

In den Kloster- und Hofschulen, welche die Stätten dieser neu beginnenden Cultur bildeten, musste Schritt für Schritt neben den für die Ausbildung der Kleriker nöthigsten Künsten die Erlaubniss zur Lehre der Dialektik erobert werden. Für diesen elementar-logischen Unterricht besass man jedoch in den ersten Jahrhunderten des Mittelalters nur die zwei wenigst bedeutenden Schriften des aristotelischen Organon, *De categoriis* und *De interpretatione*, in lateinischer Uebersetzung mit der Einleitung des Porphyrios und einer Anzahl von Commentaren der neuplatonischen Zeit, insbesondere denjenigen des Boëthius. Für die sachlichen Kenntnisse (des Quadrivium) dienten die Compendien des ausgehenden Alterthums, von Marcianus Capella, Cassiodor und Isidor von Sevilla. Von den grossen Originalwerken der alten Philosophie war nur der platonische Timaeus in der Uebersetzung des Chalcidius bekannt.

Unter diesen Umständen richtete sich der wissenschaftliche Schultrieb in der Hauptsache auf das Erlernen und Einüben des formal-logischen Schematismus, und die Behandlung auch der sachlichen Theile der Erkenntnis, insbesondere des religiösen Dogmas, welches ja als ein wesentlich in sich Abgeschlossenes und inhaltlich Unantastbares galt, ging darauf hinaus, das Gegebene und Ueberlieferte in den Formeln und nach den Regeln der aristotelisch-stoischen Logik durchzuarbeiten und darzustellen: auf die formale Ordnung, auf Bildung und Eintheilung der Gattungsbegriffe, auf correcte Schlussfolgen musste dabei das Hauptgewicht fallen. Wie im Orient durch Johannes Damascenus die antike Schullogik systematisch in den Dienst einer streng gegliederten Entwicklung der Kirchenlehre gestellt wurde, so geschah es auch in den Schulen des Abendlandes.

Indessen hatte dieses in den Verhältnissen der Ueberlieferung begründete Treiben nicht nur den didaktischen Werth einer Denkübung in der Aneignung des Stoffes, sondern auch die Folge, dass sich die Anfänge des selbständigen Nachdenkens auf die Frage nach der realen Bedeutung der logischen Beziehungen richten mussten, und so tauchen denn schon früh in der abendländischen Litteratur Untersuchungen über das Verhältniss des Begriffs zum Wort einerseits und zur Sache andrerseits auf.

Eine Verstärkung erfuhr diese Problembildung durch eine eingenthümliche Complication. Neben der kirchlichen Lehre bestand, halb noch geduldet und halb verdammt, eine mystische Ueberlieferung des Christenthums in neuplatonischer Form. Sie ging auf Schriften zurück, welche, im fünften Jahrhundert entstanden, dem ersten Bischof von Athen, Dionysius Areopagita, zugeschrieben wurden, und sie gewann weitere Verbreitung, als diese Schriften im neunten Jahrhundert von Johannes Scotus Eriugena übersetzt und zur Grundlage seiner eigenen Lehre gemacht wurden. In dieser aber bildete einen Haupt-

punkt jene Gleichsetzung der verschiedenen Grade der Abstraction mit den Stufen der metaphysischen Realität, welche schon im älteren Platonismus und Neuplatonismus aufgestellt worden war (vgl. § 20, 8).

In Folge dieser Anregungen trat während der nächsten Jahrhunderte die Frage nach der metaphysischen Bedeutung der Gattungsbegriffe in den Mittelpunkt des philosophischen Denkens. Um sie gruppirten sich die übrigen logisch-metaphysischen Probleme, und nach ihrer Beantwortung entschied sich die Parteistellung der einzelnen Denker. Man bezeichnet diese Bewegung als den Universalienstreit. In der grossen Mannigfaltigkeit der Ansichten treten hauptsächlich drei Richtungen hervor: der Realismus, welcher die selbständige Existenz der Gattungen behauptet, ist die Lehre des Anselm von Canterbury, des Wilhelm von Champeaux und der eigentlichen Platoniker, unter denen Bernhard von Chartres hervorragt. Den Nominalismus, der in den Universalien nur gemeinsame Bezeichnungen sehen will, vertritt in dieser Zeit hauptsächlich Roscellinus. Eine vermittelnde Ansicht endlich, welche Conceptualismus bzw. Sermonismus genannt worden ist, knüpft sich vornehmlich an Abaelard.

Diese Streitigkeiten kamen hauptsächlich in den Disputationen an den Pariser Hochschulen zum Austrage, welche für diese Zeit und bis in den folgenden Zeitraum hinein den Mittelpunkt des wissenschaftlichen Lebens in Europa gebildet haben. Die mit allen Künsten dialektischer Gewandheit geführten Kämpfe übten auf dies Zeitalter eine ähnlich fascinirende Gewalt aus, wie dereinst die Redekämpfe der Sophisten und der sokratischen Kreise auf die Griechen. Hier wie dort war die Unbefangenheit des Volksbewusstseins gebrochen, und hier wie dort bemächtigte sich weiter Lebenskreise ein fieberhafter Durst nach Wissen und ein leidenschaftliches Begehren, an so bisher ungewohntem Geistesspiele Theil zu nehmen. Weit über die Kreise der Kleriker hinaus, welche bis dahin die Träger der wissenschaftlichen Ueberlieferung gewesen waren, kam der so geweckte Trieb nach Erkenntniss zum Durchbruch.

Allein diese Ueberlebendigkeit der dialektischen Entwicklung fand auch sogleich mannigfache Gegnerschaft. In der That barg sie in sich selbst eine ernstliche Gefahr. Es fehlte in dieser glänzenden Bethätigung des abstracten Denkens an allen Grundlagen realer Kenntniss; mit ihren Distinctionen und Conclusionen führte sie gewissermassen in der freien Luft ein gauklerisches Spiel, das zwar die formalen Geisteskräfte in förderliche Bewegung setzte, aber trotz aller Wendungen und Windungen nicht zu inhaltlicher Erkenntniss führen konnte. Daher erging von verständigen Männern wie Gerbert die Mahnung, von jenem Formalismus abzulassen und sich der sorgsamen Erforschung der Natur und den Aufgaben der praktischen Cultur zuzuwenden.

Während aber ein solcher Ruf noch ziemlich ungehört verhallte, stiess die Dialektik auf einen eindringlicheren Widerstand bei der Frömmigkeit des Glaubens und bei der kirchlichen Gewalt. Es konnte nicht ausbleiben, dass die logische Verarbeitung der Glaubensmetaphysik und die Consequenzen der in dem Universalienstreit entwickelten Ansichten mit dem Dogma in Widerspruch geriethen; und je mehr sich dies wiederholte, um so mehr erschien die Dialektik nicht nur dem einfach frommen Sinne überflüssig, sondern auch im kirchlichen Interesse gefährlich. In diesem Sinne ist sie, zum Theil mit äusserster Heftig-

keit, von den orthodoxen Mystikern bekämpft worden; der streitbarste unter ihnen war Bernhard von Clairvaux, während die Victoriner sich von den Auswüchsen des dialektischen Uebermuthes zum Studium des Augustin zurückwandten und den reichen Schatz der inneren Erfahrung, welchen dessen Schriften enthalten, zu heben suchten: dabei jedoch leiteten sie die Grundgedanken seiner Psychologie mehr aus dem Metaphysischen in das Empirische hinüber.

Aurelius Augustinus (354—430) zu Thagaste in Numidien geboren und dort, wie in Madaura und Carthago zum Juristen ausgebildet, machte in seiner zum Theil wilden und unstäten Jugend fast alle Standpunkte der damaligen wissenschaftlich-religiösen Bewegung durch. Sein Vater Patricius gehörte der alten Religion, seine Mutter Monica dem Christenthum an: er selbst suchte zuerst im Manichäismus für seine brennenden Zweifel religiöse Kühlung, fiel dann in den akademischen Skepticismus, den er aus Cicero früh eingesogen hatte, ging von diesem allmählich zur neuplatonischen Doctrin über und wurde endlich durch den Mailänder Bischof Ambrosius für das Christenthum gewonnen, dessen Philosoph er werden sollte. Eine tiefleidenschaftliche Naturanlage paarte sich in ihm nicht nur mit dialektischer Gewandtheit und scharfer Verstandeskraft, sondern auch mit philosophischem Grübelsinn und weitem geistigen Blick, der nur zuletzt durch die kirchliche Parteistellung eingeengt wurde.

Als Priester und später als Bischof zu Hippo Regius (391) ist er praktisch und litterarisch unermüdlich für die Einheit der christlichen Kirche und Lehre thätig gewesen; insbesondere hat sich seine Dogmatik in dem donatistischen und dem pelagianischen Streite ausgebildet. — Unter seinen Werken (in der Migne'schen Sammlung 16 Bde., Paris 1835 ff.) kommen für seine Philosophie hauptsächlich in Betracht die Autobiographie Confessiones, ferner Contra Academicos, De beata vita, De ordine, Soliloquia, De quantitate animae, De libero arbitrio, De trinitate, De immortalitate animae, De civitate Dei. — Vgl. C. Bindemann, Der hlg. A. 3 Bde. 1844—1869). — Fr. Böhringer, Kirchengeschichte in Biographien, XI. Bd. in 2 Thl. (Stuttgart 1877/78). — A. Dorner, A. (Berlin 1873). M. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften I. (Leipzig 1883) S. 322ff. — J. Storz, Die Philos. des hlg. A. (Freiburg 1892).

Die Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς κατηγορίας von Porphyrios (herausg. von Busse, Berlin 1887) hat in ihrer Uebersetzung durch Boëthius den äusseren Anlass zu dem Universalienstreit gegeben. Boëthius (470—525) hat ausserdem durch seine Uebersetzungen und Commentare der beiden aristotelischen und einer Anzahl ciceronianischer Schriften auf das früheste Mittelalter gewirkt. Zu seinen Büchern traten als erste Schulschriften noch andere, welche unter dem Namen des Augustin umliefen. Vgl. Prantl, Gesch. d. Log. im Abendl. II. und A. Jourdan, Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote. Par. 2. Aufl. 1843.

Unter den Realencyclopädien des ausgehenden Alterthums behandelt Marcianus Capella (aus Carthago in der Mitte des fünften Jahrhunderts) in seinem Satyricon (hrsg. v. Eyssenhardt, Leipzig 1866) nach der wunderlichen Einleitung De nuptiis Mercurii et philologiae die sieben Artes liberales, von denen bekanntlich in dem weiteren Schulbetrieb Grammatik Rhetorik und Dialektik das Trivium, Geometrie, Arithmethik, Astronomie und Musik (auch mit Einschluss der Poetik) das Quadrivium bildeten. Einen werthvolleren Commentar zum Marc. Capella schrieb später Scotus Eriugena (hrsg. von B. Hauréau, Paris 1861) — Des Cassiodorus Senator (480—570) Institutiones divinarum et saecularium lectionum und De artibus ac disciplinis litterarum liberalium (Werke Paris 1588) und des Isidorus Hispalensis (gest. 636) Originum sive Etymologiarum libri XX (in Migne's Sammlung) stehen bereits völlig auf theologischem Boden. — Für die Verwendung der antiken Schullogik im Dienste der Systematisirung der Kirchenlehre hat Johannes Damascenus (um 700) in seiner Πηγὴ γνώσεως (Werke Venedig 1748) das klassische Beispiel gegeben.

Während die Stürme der Völkerwanderung auf dem Continente hausten, hatte sich das wissenschaftliche Studium auf die britischen Inseln, insbesondere nach Irland geflüchtet und fand später in der Schule zu York durch Beda venerabilis eine gewisse Blüthe. Von hier wurde die gelehrte Bildung durch Alcuin auf Veranlassung von Karl dem Grossen dem Festlande zurückgewonnen; neben den Episcopal- und den Klosterschulen entstand die Palatinalschule, deren Sitz von Karl dem Kahlen in Paris fixirt wurde. Die wichtigsten Klosterschulen waren die von Fulda und Tours. An ersterer wirkten Rabanus (Rhaban) Maurus (aus Mainz 776 bis 856; De universo libri XXII), und studirte Eric (Heiricus) von Auxerre; aus ihr gingen (Ende des neunten Jahrhunderts) Remigius von Auxerre und der vermuthliche Verfasser des Commentars Super Porphyrium (abgedr. in Cousin's Ouvrages inédits d'Abélard, Paris 1836) hervor. In Tours folgte auf Alcuin als Abt Fredegisus, dessen Brief De nihilo et tenebris (in

Migne's Sammlung Bd. 105) erhalten ist. Später hat das Kloster zu St. Gallen (Notker Labeo, gest. 1022) einen Hauptheerd der wissenschaftlichen Tradition gebildet.

Vgl. zu den litterarischen Verhältnissen auch die Histoire littéraire de la France.

Die dem Areopagiten (vgl. Act. Apost. 17, v. 34) zugeschriebenen Schriften (worunter hauptsächlich περὶ μυστικῆς θεολογίας und περὶ τῆς ἱεραρχίας οὐρανίου; in der Migne'schen Sammlung; deutsch von Engelhardt, Sulzbach 1823) zeigen dieselbe Vermischung christlicher und neuplatonischer Philosophie, wie sie im Orient (in den Nachwirkungen des Origenes) vielfach und besonders charakteristisch bei dem Bischof Synesios (um 400; vgl. R. Volkmann, S. von Cyrene, Berlin 1869) zu Tage trat. Jene Schriften des Pseudo-Dionysius, die vermuthlich dem fünften Jahrhundert entstammen, werden zuerst 532 unter Bestreitung ihrer Echtheit erwähnt; doch wurde die letztere von Maximus Confessor (580—662; De variis difficilioribus locis patrum Dionysii et Gregorii, hrsg. von Oehler, Halle 1857) vertheidigt.

In der Anlehnung an diese Mystik entwickelt sich die erste bedeutende wissenschaftliche Persönlichkeit des Mittelalters in Johannes Scotus Eriugena (Erigena, Jerugena, aus Irland; etwa 810—880), von dessen Leben so viel sicher bekannt ist, dass er von Karl dem Kahlen an die Pariser Hofschule berufen wurde und an ihr eine Zeit lang thätig war. Er übersetzte die Schriften des Areopagiten, schrieb gegen Gottschalk die Schrift de praedestinatione und legte seine Ansichten in dem Hauptwerk De divisione naturae (deutsch von Noack, Leipzig 1870—76) nieder. Die Werke bilden in Migne's Sammlung Bd. 122. Vgl. über ihn J. Huber (München 1861).

Anselm von Canterbury (1033—1109) stammte aus Aosta, wirkte lange Zeit in dem normannischen Kloster Bec und wurde 1093 zum Erzbischof von Canterbury berufen. Von seinen Werken (bei Migne Bd. 155) sind in philosophischem Betracht ausser der Schrift Cur deus homo? besonders wichtig das Monologium und das Proslogium. Diese beiden sind mit der Gegenschrift des Mönchs Gaunilo (im Kloster Marmoutier in der Nähe von Tours) Liber pro insipiente und der Replik Anselm's von C. Haas (Tübingen 1863) herausgegeben. Vgl. Ch. Rémusat, A. de C., tableau de la vie monastique et de la lutte du pouvoir spirituel avec le pouvoir temporel au 11me siècle (2. Aufl. Paris 1868).

Wilhelm von Champeaux (1121 als Bischof von Châlons s. M. gestorben) war ein vielgehörter Lehrer an der Kathedralschule zu Paris und begründete die Studien in dem Augustinerkloster zu St. Victor daselbst. Ueber seine philosophischen Ansichten sind wir hauptsächlich durch seinen Gegner Abaelard unterrichtet; seine logische Schrift ist verloren. Vgl. E. Michaud, G. de Ch. et les écoles de Paris au 12me siècle (Paris 1868).

Der Platonismus des früheren Mittelalters lehnte sich wesentlich an den Timaeus und gab, zumal unter dem Einflusse der neuplatonischen Umdeutung, der Ideenlehre eine dem ursprünglichen Sinne nicht völlig entsprechende Form. Die bedeutendste Erscheinung in dieser Richtung ist Bernhard von Chartres (in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts): sein Werk „De mundi universitate sive megacosmus et microcosmus" ist von C. S. Barach (Innsbruck 1876) herausgegeben. Als seine Schüler gelten Wilhelm von Conches (Magna de naturis philosophia; Dragmaticon philosophiae) und Walter von Mortagne; in demselben Geiste schrieb auch Adélard von Bath (De eodem et diverso; Quaestiones naturales). Vgl. A. Clerval, Les écoles de Chartres au Moyen-âge (Chartres 1895).

Roscellinus aus Armorica (Bretagne) ist als Lehrer an verschiedenen Orten, besonders in Locmenach, wo Abaelard sein Zuhörer war, hervorgetreten und hat seine Ansichten auf dem Concil zu Soissons (1092) widerrufen müssen. Von ihm selbst ist nur ein Brief an Abaelard (gedruckt in den Abhandl. der bair. Akad. 1851) erhalten; die Quellen für seine Lehre sind Anselm, Abaelard und Johannes von Salisbury. Ueber ihn F. Picavet (Paris 1896).

Abaelard (Abailard), die eindrucksvollste und einflussreichste Erscheinung unter den Denkern dieser Zeit, war 1079 zu Pallet (Grafsch. Nantes) geboren, ein Schüler von Wilhelm von Champeaux und Roscellin. Seine eigene Lehrthätigkeit entfaltete sich in Melun und Corbeil, am erfolgreichsten aber in Paris an der Kathedralschule und an der logischen Schule St. Geneviève. Die dialektische Virtuosität, der er seinen Erfolg und seinen Ruhm verdankte, täuschte ihn selbst und seine Zeit über den geringen sachlichen Gehalt seines Wissens hinweg: andererseits konnten die freieren und kühneren Ueberzeugungen, die er durch die Schärfe seines Verstandes auf ethischem und religiösem Gebiete gewonnen hatte, den Gegendruck seines Zeitalters nicht überwinden, weil sie an seiner eitlen, marklosen Persönlichkeit nicht den genügenden Rückhalt fanden. Das nicht unverschuldete Unglück, worin ihn sein bekanntes Verhältniss zu Heloise stürzte, und die Conflicte, in welche ihn seine Lehre mit der kirchlichen Macht, hauptsächlich auf Anstiften des unermüdlichen Verfolgers Bernhard von Clairvaux brachte (Synoden zu Soissons 1121 und Sens 1141), liessen den unruhigen Mann nicht zur vollen Abklärung seines Geistes gelangen und veranlassten ihn, in verschiedenen Klöstern Ruhestätten zu suchen; er starb 1142 in St. Marcel bei Châlons s. S. Vgl. seine „Historia cala-

mitatum mearum" und seinen Briefwechsel mit Heloise (M. CARRIÈRE, A. u. H. 2. Aufl. Giessen 1853.) Seine Werke hat V. COUSIN in zwei Bänden (Paris 1849—59), dazu Ouvrages inédits (Paris 1836) herausgegeben. Darunter sind hervorzuheben seine Dialektik, Introductio in Theologiam, Theologia Christiana, Dialogus inter philosophum, Christianum et Judaeum, die Schrift Sic et non und die ethische Abhandlung Scito te ipsum. Vgl. CH. d. RÉMUSAT, A. (2 Bde., Paris 1845). S. M. DEUTSCH, P. A., ein kritischer Theolog des 12. Jahrhunderts (Leipzig 1883). A. HAUSRATH, Peter Abälard (Leipzig 1893).

Dem Abaelard nahe stehen eine Anzahl (von V. COUSIN veröffentlichter) anonymer Abhandlungen, so ein Commentar zu De interpretatione, ferner die Abhandlungen „De intellectibus" und „De generibus et speciebus" (die letztere stammt möglicherweise von Joscellinus, einem 1151 gestorbenen Bischof von Soissons): verwandt ist auch die philosophisch-theologische Stellung von Gilbert de la Porrée (Gilbertus Porretanus, gestorben 1154 als Bischof von Poitiers), der in Chartres und Paris lehrte und von Bernhard von Clairvaux in die Verfolgung Abaelard's hineingezogen wurde. Ausser einem Commentar zu Pseudo-Boëthius „De trinitate" und „De duabus naturis in Christo" schrieb er den später viel commentirten Abriss „De sex principiis".

Die im kirchlichen Sinne bedenklichen Consequenzen der „Dialektik" zeigen sich schon früh besonders bei Berengar von Tours (999—1088), dessen Abendmahlslehre von Lancfranc (1005—1089, in Bec und Canterbury Vorgänger Anselm's) bekämpft wurde. Dieser ist vermuthlich der Verfasser des früher dem Anselm zugeschriebenen (und unter dessen Werken gedruckten) „Elucidarium sive dialogus summam totius theologiae complectens". In diesem Compendium tritt zuerst das Bestreben hervor, unter Ablehnung der dialektischen Neuerungen den ganzen Umfang des kirchlich Festgestellten in der Form eines logisch geordneten Lehrbuches wiederzugeben. Hieraus sind später die Arbeiten der Summisten hervorgegangen, unter denen der bedeutendste Petrus Lombardus (gestorben 1164 als Bischof von Paris) ist. Seine „Libri IV sententiarum" bilden bei Migne Bd. 192. Unter den früheren wäre etwa Robert Pulleyn (Robertus Pullus, gestorben 1150), unter den späteren Peter von Poitiers (gestorben 1205) und Alanus von Ryssel (ab insulis; gestorben 1203, vgl. über ihn BAUMGARTNER, Münster 1896) zu erwähnen.

Gerbert (als Papst Sylvester II 1003 gestorben) hat das Verdienst, auf die Nothwendigkeit mathematischen und naturwissenschaftlichen Studiums energisch hingewiesen zu haben. Er hatte in Spanien und Italien Kunde von der Arbeit der Araber erhalten und erwarb sich eine von seinen Zeitgenossen angestaunte und beargwöhnte Fülle von Kenntnissen. Vgl. K. WERNER, G. von Aurillac, die Kirche und Wissenschaft seiner Zeit (2. Aufl. Wien 1881). — Gleich ihm hat sein Schüler Fulbert (gest. 1029 als Bischof von Chartres) von der Dialektik zur einfachen Frömmigkeit zurückgerufen, und in demselben Sinne wirkte Hildebert von Lavardin (1057—1133, Bischof von Tours).

Im grossen Stile geschah dasselbe durch die orthodoxe Mystik des zwölften Jahrhunderts. Als ihr eifrigster Vertreter begegnet uns Bernhard von Clairvaux (1091—1153). Unter seinen Schriften ragen De contemtu mundi und De gradibus humilitatis hervor (Ausgabe von MABILLON, zuletzt Paris 1839 f.). Vgl. NEANDER, Der heilige B. und seine Zeit (3. Aufl. 1865); MORISON, Life and times of St. B. (London 1868).

Von wissenschaftlicher Fruchtbarkeit ist die Mystik bei den Victorinern, den Leitern der Klosterschule St. Victor in Paris. Der bedeutendste ist Hugo von St. Victor (als Graf von Blankenburg im Harz 1096 geboren, 1141 gestorben). Unter den Werken (bei Migne Bd. 175—177) ist das wichtigste De sacramentis fidei christianae; für die mystische Psychologie kommen hauptsächlich das Soliloquium de arrha animae, De arca Noe und De vanitate mundi, ausserdem aber das encyclopädische Werk Eruditio didascalica in Betracht. — Vgl. A. LIEBNER, H. v. St. V. und die theologischen Richtungen seiner Zeit (Leipzig 1836).

Sein Schüler Richard von St. Victor (ein Schotte, 1173 gestorben) schrieb De statu und De eruditione hominis interioris, De praeparatione animi ad contemplationem, De gratia contemplationis. Die Werke bilden bei Migne Bd. 194. Vgl. W. A. KAULICH, Die Lehren des H. und R. von St. V. (in den Abhandlungen der Böhm. Ges. der Wiss. 1863 f.). — Sein Nachfolger Walter von St. Victor hat sich in einer wenig wissenschaftlichen Polemik gegen die ketzerische Dialektik (In quatuor labyrinthos Franciae) hervorgethan.

Am Schlusse dieses Zeitraumes treten die Anfänge einer humanistischen Reaction gegen die Einseitigkeit des Schulbetriebes in Johannes von Salisbury (Johannes Saresberiensis, gestorben 1180 als Bischof von Chartres) hervor, dessen Schriften Policraticus und Metalogicus (Migne Bd. 199) eine werthvolle Quelle für das wissenschaftliche Leben der Zeit bilden. Vgl. C. SCHAARSCHMIDT, J. S. nach Leben und Studien, Schriften und Philosophie (Leipzig 1862).

§ 22. Die Metaphysik der inneren Erfahrung.

Die Philosophie des grossen Kirchenlehrers Augustin ist in keinem seiner Werke als ein geschlossenes System dargestellt, sie entwickelt sich vielmehr in der ganzen Breite seiner schriftstellerischen Thätigkeit mehr gelegentlich bei der Behandlung der verschiedenen, zumeist theologischen Gegenstände. Dabei aber ist dies der eigenthümliche Gesammteindruck, dass diese reichen Gedankenmassen nach zwei verschiedenen Richtungen bewegt erscheinen, die nur durch die gewaltige Persönlichkeit des Mannes zusammengehalten werden. Als Theologe hat Augustin durch alle seine Untersuchungen hindurch den Begriff der Kirche als Richtpunkt im Auge: als Philosoph concentrirt er alle seine Ideen um das Princip der Selbstgewissheit des Bewusstseins. Durch die Doppelbeziehung auf diese beiden festen Voraussetzungen gerathen bei ihm alle Fragen in lebendigen Fluss. Die Gedankenwelt Augustin's gleicht einem elliptischen System, das sich durch die Bewegung um zwei Mittelpunkte construirt, und diese seine innere Dualität ist häufig diejenige des Widerspruchs [1]).

Für die Geschichte der Philosophie erwächst die Aufgabe, aus dieser Verwicklung diejenigen Ideen herauszulösen, durch welche Augustin weit über seine Zeit und ebenso über die nächst folgenden Jahrhunderte hinausgewachsen und zu einem der Urheber des modernen Denkens geworden ist. Alle diese aber haben ihren letzten Grund und ihre sachliche Vereinigung in dem Princip der selbstgewissen Innerlichkeit, das Augustin zuerst mit voller Klarheit ausgesprochen und als Ausgangspunkt der Philosophie formulirt und behandelt hat. Unter dem Einfluss der ethisch-religiösen Bedürfnisse hatte sich allmählich und fast unvermerkt das metaphysische Interesse aus der Sphäre des äusseren in diejenige des inneren Lebens verschoben. An die Stelle der physischen Begriffe waren die psychischen als Grundfactoren der Weltauffassung getreten. Augustin war es vorbehalten, diese Thatsache, welche sich als solche schon vor ihm in Origenes und Plotin vollzogen hatte, zu voller und bewusster Geltung zu bringen [2]).

Diese Richtung auf die innere Erfahrung macht schon seine schriftstellerische Eigenart aus. Augustin ist ein Virtuos der Selbstbeobachtung und Selbstzerlegung; er besitzt eine Meisterschaft in der Schilderung von Seelenzuständen, die ebenso bewunderungswürdig ist wie seine Fähigkeit, innere Zustände durch die Reflexion zu zergliedern und die tiefsten Gefühls- und Triebelemente blosszulegen. Eben deshalb aber fliessen ihm fast ausschliesslich aus dieser Quelle die Anschauungen zu, mit denen seine Metaphysik das Weltall zu umfassen sucht. Damit beginnt der griechischen Philosophie gegenüber eine neue Entwicklungsreihe, deren Fortschritt freilich während des Mittelalters nur wenig über das von Augustin im ersten Wurf Errungene hinaus gefördert worden und deren volle Entfaltung erst in der Neuzeit zu suchen ist.

1. Deutlich tritt dies schon an Augustin's Lehre vom Ausgangspunkt der philosophischen Erkenntniss hervor. Seinem persönlichen Entwicklungs-

1) Es ist unverkennbar, dass Augustin selbst im Laufe seiner Entwicklung das Schwergewicht seiner Persönlichkeit mehr und mehr aus dem philosophischen in den kirchlichen Mittelpunkt verlegt hat: besonders deutlich tritt das in seinem Rückblick auf die eigene Schriftstellerthätigkeit, den Retractationes, hervor. — 2) Aug. de ver. rel. 39, 72: Noli foras ire; in te ipsum redi: in interiore homine habitat veritas.

gange gemäss sucht er den Weg zur Gewissheit durch den Zweifel hindurch, und es müssen ihm dabei die skeptischen Theorien selbst die Bahn brechen. Zunächst freilich schlägt er den Zweifel mit dem ungebändigten Glücksdurst seiner heissblütigen Natur durch das (sokratische) Postulat nieder, dass der Besitz der Wahrheit (ohne dessen Voraussetzung es auch keine Wahrscheinlichkeit gebe) für die Glückseligkeit erforderlich und deshalb als erreichbar anzusehen sei: aber mit grösserem Nachdruck zeigt er, dass auch der Skeptiker, der die äussere Realität des Wahrnehmungsinhaltes leugne oder wenigstens dahingestellt sein lasse, doch das innerliche Vorhandensein der Empfindung als solcher nicht in Zweifel ziehen könne. Allein statt sich mit den relativistischen oder positivistischen Ausdeutungen dieser Thatsache zu begnügen, dringt Augustin gerade von ihr aus zu siegreicher Gewissheit vor. Mit der Wahrnehmung, zeigt er, ist nicht nur ihr in der einen oder der anderen Richtung anzuzweifelnder Inhalt, sondern zugleich auch die Realität des wahrnehmenden Subjects gegeben, und diese Selbstgewissheit des Bewusstseins folgt in erster Linie aus dem Acte des Zweifelns selbst. Indem ich zweifle, weiss ich, dass ich, der Zweifelnde, bin; und so enthält gerade der Zweifel in sich die werthvolle Wahrheit von der Realität des bewussten Wesens: selbst wenn ich in allem anderen irren sollte, so kann ich darin nicht irren; denn um zu irren, muss ich sein[1]).

Diese fundamentale Gewissheit erstreckt sich gleichmässig auf alle Zustände des Bewusstseins (cogitare), und Augustin suchte zu zeigen, dass alle ihre verschiedenen Arten bereits in dem Acte des Zweifelns eingeschlossen seien. Wer zweifelt, weiss nicht nur, dass er lebt, sondern auch, dass er sich erinnert, dass er erkennt und dass er will: denn die Gründe seines Zweifels beruhen auf seinen früheren Vorstellungen; in der Abwägung der Zweifelsmomente entwickelt sich sein Denken, Wissen und Urtheilen; und das Motiv seines Zweifelns ist doch nur dies, dass er die Wahrheit anstrebt. Ohne besonders darauf zu reflectiren oder weitere Schlüsse daraus zu ziehen, beweist Augustin in diesem Beispiel seinen tiefen Einblick in das Seelenleben, indem ihm die verschiedenen Arten psychischer Bethätigung nicht als gesonderte Sphären, sondern als die untrennbar mit einander vereinigten Seiten eines und desselben Actes gelten. Die Seele ist für ihn — und damit erhebt er sich weit über Aristoteles und auch über die Neuplatoniker — das einheitlich lebendige Ganze der Persönlichkeit, welche durch ihr Selbstbewusstsein der eigenen Realität als der sichersten Wahrheit gewiss ist.

2. Allein von dieser ersten Gewissheit führt die Lehre Augustin's sogleich weiter, und es ist nicht nur seine religiöse Ueberzeugung, sondern auch eine tiefe erkenntnisstheoretische Ueberlegung, welche ihm in die Selbstgewissheit des individuellen Bewusstseins unmittelbar die Idee Gottes eingewachsen erscheinen lässt. Auch hier ist die Fundamentalthatsache des Zweifels massgebend, auch hierin enthält sie *implicite* schon die volle Wahrheit. Wie würden wir, fragt Augustin, dazu kommen, die Wahrnehmungen der Aussenwelt, die sich mit so

1) Augustin hat dieser von ihm mehrfach (De beata vita 7, Solil. II, 1 ff. De ver. rel. 72 f. De trin. X, 14 etc.) ausgeführten Argumentation grundlegende Bedeutung beigelegt. Dass sie aber auch der griechischen Litteratur nicht völlig unbekannt war, beweist in der unter dem Namen der „Metaphysik des Herennios" laufenden Compilation diejenige Stelle (III, 6 f.), deren (vermuthlich spät-stoische) Quelle bisher nicht aufgefunden worden ist. Vgl. darüber E. Heitz in Sitz-Ber. der Berl. Ak. d. W. 1889 S. 1167 ff.

elementarer Gewalt uns aufdrängen, in Frage und Zweifel zu ziehen, wenn wir nicht neben ihnen und aus andrer Quelle Richtbegriffe und Massstäbe der Wahrheit besässen, um sie daran zu messen und zu prüfen? Wer zweifelt, muss die Wahrheit kennen: denn nur um ihretwillen zweifelt er[1]). In der That, fährt der Philosoph fort, besitzt der Mensch neben dem Empfinden (sensus) die höhere Fähigkeit der Vernunft (intellectus, ratio), d. h. der unmittelbaren Anschauung unkörperlicher Wahrheiten[2]): unter diesen versteht Augustin nicht nur die logischen Gesetze, sondern auch die Normen des Guten und des Schönen, überhaupt alle diejenigen durch die Empfindung nicht zu gewinnenden Wahrheiten, welche dazu erforderlich sind, das Gegebene zu verarbeiten und zu beurtheilen, — die Principien des Urtheilens[3]).

Solche Normen der Vernunft machen sich als Massstäbe der Beurtheilung im Zweifel wie in allen Thätigkeiten des Bewusstseins geltend; sie reichen aber über das individuelle Bewusstsein, in welches sie im Laufe der Zeit eintreten, als etwas Höheres hinaus: sie sind für alle vernünftig Denkenden dieselben und erleiden in diesem ihrem Werthe keine Veränderung. So sieht sich das Einzelbewusstsein in seiner eigenen Function an etwas Allgemeingiltiges und Uebergreifendes gebunden[4]).

Aber zum Wesen der Wahrheit gehört, dass sie ist. Von dieser Grundauffassung der antiken, wie aller naiven Erkenntnisslehre geht auch Augustin aus. Das „Sein" jener allgemeinen Wahrheiten aber, die durchaus unkörperlicher Natur sind, kann demnach nur — in neuplatonischer Weise — als dasjenige der Ideen in Gott gedacht werden: sie sind die wandellosen Formen und Normen aller Wirklichkeit *(principales formae vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae in divino intellectu continentur)* und die Inhaltsbestimmungen des göttlichen Geistes. In ihm sind sie alle mit höchster Vereinigung enthalten: er ist die absolute Einheit, die Alles umfassende Wahrheit; er ist das höchste Sein, das höchste Gut, die vollkommene Schönheit *(unum, verum, bonum)*. Jede Vernunfterkenntniss ist im Grunde genommen Gotteserkenntniss. Freilich ist auch nach Augustin's Zugeständniss der menschlichen Einsicht im Erdenleben die volle Erkenntniss Gottes versagt. Völlig sicher ist in unserer Vorstellung von ihm vielleicht nur das Negative; und insbesondere von der Art, wie die verschiedenen Bestimmungen der göttlichen Wahrheit, welche die Vernunft anschaut, in ihm zu höchster realer Einheit verbunden sind, haben wir keine adäquate Vorstellung: denn sein körperloses und wandelloses Wesen *(essentia)* reicht weit über alle Beziehungs- und Verknüpfungsformen des menschlichen Denkens hinaus: selbst die Kategorie der Substanz trifft auf ihn ebensowenig zu wie die übrigen[5]).

---

1) De ver. rel. 39. 72f. — **2)** Aspectus animi, quo per se ipsum non per corpus verum intuetur: De trin. XII, 2, 2. Vgl. Contra Acad. III. 13, 29. — **3)** Die Auffassung dieser intelligiblen Wahrheiten durch das menschliche Bewusstsein hat Augustin anfänglich ganz platonisch als ἀνάμνησις bezeichnet: erst die orthodoxen Bedenken gegen die Annahme der Präexistenz führten ihn dazu, die Vernunft als das Anschauungsvermögen für die unkörperliche Welt zu betrachten. Vgl. übrigens J. Storz, Die Philosophie des hl. Augustinus (Freiburg i. B. 1882). **4)** De lib. arb. II, 7 ff. — **5)** Das Wesentliche dabei ist die Einsicht, dass die aus der Richtung auf die Naturerkenntniss gewonnenen Kategorien für die eigenthümliche Art der geistigen Synthese (nach der das göttliche Wesen gedacht werden soll) unzulänglich sind: die neuen Kategorien der Innerlichkeit aber sind bei Augustin erst im Werden; vgl. das Folgende.

3. So sehr diese Ausführungen in der directen Consequenz des Neuplatonismus liegen[1]), so bleibt ihnen doch in der Darstellung Augustin's der christliche Character dadurch gewahrt, dass mit dem philosophischen Begriffe der Gottheit als Inbegriff aller Wahrheit die religiöse Vorstellung der Gottheit als der absoluten Persönlichkeit untrennbar verschmolzen ist. Gerade deshalb aber baut sich die ganze augustinische Metaphysik auf der Selbsterkenntniss der endlichen Persönlichkeit, d. h. auf dem Thatbestande der inneren Erfahrung auf. Denn so weit dem Menschen überhaupt ein Verständniss des göttlichen Wesens möglich ist, kann es nur nach Analogie der menschlichen Selbsterkenntniss gewonnen werden. Diese aber zeigt folgende fundamentale Gliederung des inneren Lebens: der dauernde Bestand des geistigen Seins ist in der Gesammtheit des Bewusstseinsinhaltes oder der reproducirbaren Vorstellungen gegeben; seine Bewegung und Lebendigkeit besteht in den Processen der urtheilenden Verbindung und Trennung dieser Elemente; und die treibende Kraft in dieser Bewegung ist der auf den Gewinn der höchsten Seligkeit gerichtete Wille. So sind die drei Seiten der psychischen Wirklichkeit Vorstellung, Urtheil und Wille: ***memoria, intellectus, voluntas***[2]), und Augustin wahrt sich ausdrücklich dagegen, diese Functionsweisen der Persönlichkeit etwa wie die Eigenschaften der Körper aufgefasst zu sehen. Ebensowenig bedeuten sie aber etwa verschiedene Schichten oder Sphären ihres Daseins, sondern sie bilden in ihrer unlöslichen Einheit die Substanz der Seele selbst. Nach diesen am Menschen erkannten Verhältnissen des geistigen Lebens sucht dann Augustin nicht nur eine analogische Vorstellung von dem Geheimniss der Trinität zu gewinnen, sondern er erkennt auch in dem ***esse, nosse, velle*** die Grundbestimmungen aller Wirklichkeit: in Sein, Wissen und Willen ist alle Wirklichkeit beschlossen, und in Allmacht, Allweisheit und Allgüte umspannt die Gottheit das Universum.

Die ausgesprochene Ansicht von der Unzulänglichkeit der physischen (aristotelischen) Kategorien erinnert nur scheinbar an den Neuplatonismus, dessen intelligible Kategorien (vgl. S. 200) ebenso wie sein ganzes metaphysisches Schema durchaus physischer Art sind. Erst Augustin macht Ernst mit dem Versuche, die eigenthümlichen Beziehungsformen der Innerlichkeit zu metaphysischen Principien zu erheben. Im Uebrigen verläuft seine Kosmologie ohne nennenswerthe Besonderheiten in den durch den Neuplatonismus gelegten Geleisen. Die Zweiweltenlehre mit ihren anthropologischen Correlaten bildet hier die Voraussetzung. Die Sinnenwelt wird durch die Wahrnehmungen, die intelligible Welt wird durch die Vernunft erkannt, und beide gegebenen Bestandtheile des Wissens werden durch das verstandesmässige Denken (ratiocinatio) mit einander in Beziehung gesetzt. Für die Naturauffassung ergiebt sich die durch die Ideenlehre bedingte Teleologie: auch die Körperwelt ist durch göttliche Macht, Weisheit und Güte aus Nichts geschaffen, und trägt in ihrer Schönheit und Vollkommenheit das Zeichen dieses Ursprungs. Das Uebel (mit Einschluss des Bösen, vgl. jedoch unten) ist auch hier nichts eigentlich Wirkliches; es ist nicht Sache sondern Handlung, es hat keine *causa efficiens*, sondern nur eine *causa deficiens*, sein Ursprung ist nicht bei dem positiven Sein (Gott), sondern bei dem Seinsmangel der endlichen Wesen zu suchen: denn diesen kommt als geschaffenen nur eine abgeschwächte und darum mangelhafte Realität zu. So steht die Theodicee Augustin's wesentlich auf dem Boden derjenigen von Origenes und Plotin.

4. Eine weitere aber und wesentliche Folge der bewusst anthropologischen Begründung der Philosophie ist bei Augustin die centrale Stellung, welche er in seiner Weltanschauung dem Willen zugewiesen hat. Das leitende Motiv dabei

---

1) In der That sucht Augustin durchaus den νοῦς Plotins mit dem λόγος des Origenes zu identificiren: indem er aber die emanatistische Ableitung und Verselbständigung des νοῦς aus der neuplatonischen Lehre fallen lässt, hebt er das physische Schema der Weltpotenzen zu Gunsten der psychischen auf. — 2) Dieselbe Dreitheilung der Seelenthätigkeiten findet sich schon bei den Stoikern: vgl. S. 165 u. 168.

ist zweifellos die eigene Erfahrung des Mannes, der, selbst eine triebheisse und willensstarke Natur, bei der grübelnden Durchforschung der eigenen Persönlichkeit auf den Willen als auf ihren tiefsten Kern stiess. Deshalb gilt ihm aber in Allem der Wille als das Wesentliche: *omnes nihil aliud quam voluntates sunt.*

In seiner Psychologie und Erkenntnisslehre zeigt sich dies vor Allem darin, dass er die beherrschende Stellung des Willens in dem gesammten Vorstellungs- und Erkenntnissprocess allseitig zur Darstellung zu bringen sucht[1]). Hatten schon die Neuplatoniker hinsichtlich der Wahrnehmung zwischen dem körperlichen Erregungszustande und dessen Bewusstwerden unterschieden (vgl. oben § 19, 4), so zeigt Augustin durch eine genaue Analyse des Sehens, dass dies Bewusstwerden wesentlich ein Act des Willens (intentio animi) sei. Und wie somit schon die physische Aufmerksamkeit eine Sache des Willens ist, so weist auch die Thätigkeit des inneren Sinnes (sensus interior) eine ganz analoge Abhängigkeit von Willen auf. Ob wir unsere eigenen Zustände und Handlungen uns als solche zum Bewusstsein bringen oder nicht, hängt ebenso von der willkürlichen Reflexion ab, wie die gewollte Besinnung auf etwas unserem Gedächtniss Angehöriges und die auf ein bestimmtes Ziel gerichtete Thätigkeit der combinativen Phantasie. Ebenso vollzieht sich endlich das verstandesmässige Denken (ratiocinatio) mit seinen Urteilen und Schlüssen durchgängig unter den Absichten des Willens: denn dieser muss die Richtung und den Zweck bestimmen, wonach die Data der (äusseren oder inneren) Erfahrung den allgemeinen Wahrheiten der Vernunfteinsicht untergeordnet werden sollen.

Etwas verwickelter gestaltet sich das Verhältniss bei diesen Vernunfteinsichten selbst: denn dieser höheren göttlichen Wahrheit gegenüber kann der Activität des menschlichen Geistes nicht derselbe Spielraum gegeben werden, wie hinsichtlich seiner intellectuellen Beziehungen zur Aussenwelt und zu seiner eigenen Innenwelt. Schon aus philosophischen Gründen nicht: denn nach dem metaphysischen Grundschema muss dem Allgemeineren als dem höheren und wirkenskräftigeren Sein in der Causalberührung die active Rolle zukommen. Zu dieser ihm metaphysisch überlegenen Wahrheit kann sich der menschliche Geist in der Hauptsache nur leidend verhalten. Die Erkenntniss der intelligiblen Welt ist auch für Augustin wesentlich — Erleuchtung, Offenbarung. Hier, wo der Geist seinem Schöpfer gegenübersteht, fehlt ihm nicht nur die schöpferische, sondern sogar die receptive Initiative. Augustin ist weit entfernt, die intuitive Erkenntniss der intelligiblen Wahrheiten etwa als ein selbständiges Erzeugniss des Geistes aus seiner eigenen Natur anzusehen; ja er kann ihr nicht einmal dieselbe Spontaneität der Aufmerksamkeit oder der Richtung des Bewusstwerdens (intentio) zuschreiben, wie den empirischen Einsichten äusserer und innerer Wahrnehmung: sondern er muss die Erleuchtung des individuellen Bewusstseins durch die göttliche Wahrheit wesentlich als einen Akt der Gnade (vgl. unten) betrachten, bei dem das erstere sich zuwartend und rein aufnehmend verhält. Diese metaphysischen Ueberlegungen, welche auch auf dem Boden des Neuplatonismus möglich gewesen wären, erfahren nun aber bei Augustin eine mächtige Verstärkung durch das Schwergewicht, welches er in seiner Theologie auf die göttliche

1) Vgl. hauptsächlich das elfte Buch der Schrift De trinitate, dazu besonders W. Kahl, Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes. (Strassburg 1886.)

Gnade legte. Die Erkenntniss der Vernunftwahrheiten ist ein Moment der Seligkeit, und diese verdankt der Mensch nicht dem eigenen Willen, sondern demjenigen Gottes.

Dennoch hat auch hier Augustin dem Willen des Individuums zunächst wenigstens eine gewisse Mitwirkung zu retten gesucht. Er betont nicht nur, dass Gott die Offenbarung seiner Wahrheiten nur demjenigen zuwende, der durch gutes Streben und gute Sitten, d. h. durch die Qualitäten seines Willens sich dafür würdig erweise; sondern er lehrt auch, dass die Aneignung der göttlichen Wahrheit nicht sowohl durch die Einsicht, als vielmehr durch den Glauben erfolge. Der Glaube aber, als ein Vorstellen mit Zustimmung aber ohne Begreifen, setzt zwar die Vorstellung seines Gegenstandes voraus, enthält aber in der durch keinen intellectuellen Zwang bestimmten Zustimmung einen ursprünglichen Willensact des bejahenden Urtheils. So weit geht die Bedeutung dieser Thatsache, meint Augustin, dass nicht nur in göttlichen und ewigen, sondern auch in irdisch-menschlichen und zeitlichen Dingen diese unmittelbar durch den Willen hervorgebrachte Ueberzeugung die ursprünglichen Elemente des Denkens abgiebt, aus denen erst durch die combinirende Ueberlegung des Verstandes die begreifende Einsicht erwächst. So muss auch in den wichtigsten Dingen, d. h. in den Heilsfragen, der von dem guten Willen bestimmte Glaube an die göttliche Offenbarung und an ihr Erscheinen in der kirchlichen Tradition der verstandesmässig aneignenden und begreifenden Erkenntniss vorhergehen. Der Würde nach ist freilich die volle Vernunfteinsicht, aber der Zeit nach ist der Offenbarungsglaube das Erste.

5. In allen diesen Ueberlegungen Augustin's bildet den Mittelpunkt der Begriff der Willensfreiheit als einer von Verstandesfunctionen unabhängigen, durch Motive der Einsicht nicht bedingten, sondern diese vielmehr ohne Bewusstseinsgründe bestimmenden Entscheidung, Wahl oder Zustimmung des Willens, und Augustin hat sich redlich bemüht, diesen Begriff den verschiedenen Einwürfen gegenüber aufrechtzuerhalten. Neben der Vertretung sittlich-religiöser Verantwortlichkeit ist es hauptsächlich die Sache der göttlichen Gerechtigkeit, welche er dabei zu führen meint: und die meisten Schwierigkeiten macht ihm andrerseits die Vereinbarung der ursachlosen Handlung, deren Gegentheil gleich möglich und objectiv denkbar gewesen sein soll, mit der göttlichen Präscienz. Er hilft sich hier mit der Berufung auf die Unterscheidung der Ewigkeit (Zeitlosigkeit) und der Zeit, der er überhaupt in einer überaus feinsinnigen Untersuchung[1]) eine reale Bedeutung nur für die messende Vergleichung der Functionen der inneren Erfahrung und erst danach auch für die äussere zuschrieb. Das an sich zeitlose, sogenannte Vorherwissen der Gottheit habe für die zukünftigen Ereignisse gerade so wenig causal bestimmende Gewalt, wie die Erinnerung für die vergangenen. In diesen Zusammenhängen gilt Augustin mit Recht als einer der eifrigsten und kräftigsten Vertreter der Willensfreiheit.

Dieser wesentlich mit den Waffen der früheren Philosophie verfochtenen Ansicht wälzt sich nun aber bei Augustin, von Werk zu Werk anschwellend, eine andere Gedankenmasse entgegen, welche ihren Keimpunkt im Begriffe der Kirche und in der Lehre von ihrer erlösenden Gewalt hat. Hier tritt dem

1) Im eilften Buch der Confessionen. Vgl. C. Fortlage, A. de tempore doctrina (Heidelberg 1836).

Princip der Selbstgewissheit des individuellen Geistes dasjenige der historischen Allgemeinheit siegreich entgegen. Die Idee der christlichen Kirche, deren gewaltigster Kämpe Augustin gewesen ist, wurzelt in dem Gedanken der Erlösungsbedürftigkeit des ganzen menschlichen Geschlechts: diese Idee aber schliesst die völlig unbestimmte Willensfreiheit des einzelnen Menschen aus. Denn sie verlangt, dass jeder Einzelne nothwendig sündig und deshalb der Erlösung bedürftig sei. Unter dem überwältigenden Druck dieses Gedankens hat Augustin seiner in den philosophischen Schriften so breit ausgeführten Theorie der Willensfreiheit eine andere an die Seite gestellt, welche der ersteren durchweg zuwiderläuft.

Augustin will die für ihn persönlich so schwer wiegende Frage nach dem Ursprung des Bösen — im Gegensatze zum Manichäismus — durch den Begriff der Willensfreiheit lösen, um darin die menschliche Verantwortlichkeit und die göttliche Gerechtigkeit aufrechtzuerhalten: aber in seinem theologischen System scheint es ihm ausreichend, diese Willensfreiheit auf Adam, den ersten Menschen, zu beschränken. Die Vorstellung von der substantiellen Einheitlichkeit des Menschengeschlechts, welche auch bei dem Glauben an die Erlösung Aller durch den Einen Heiland mitwirkte, erlaubte ebenso die Lehre, dass in dem Einen Adam die ganze Menschheit gesündigt habe. Durch den Missbrauch der Willensfreiheit von Seiten des ersten Menschen ist die gesammte menschliche Natur derart verdorben, dass sie nicht mehr anders kann als sündigen *(non posse non peccare)*. Dieser Verlust der Willensfreiheit trifft das ganze von Adam stammende Geschlecht ohne Ausnahme: jeder Mensch bringt diese verderbte Natur, welche nicht mehr aus eigener Kraft oder Freiheit zum Guten fähig ist, mit auf die Welt, und diese Erbsünde ist die Strafe für die Ursünde. Eben daraus folgt aber, dass alle Menschen ausnahmslos der Erlösung und der Gnadenmittel der Kirche bedürftig sind. Dass ihnen diese Gnade zu Theil werde, haben alle gleich wenig verdient: deshalb, meint Augustin, dürfe keine Ungerechtigkeit darin gesehen werden, dass Gott diese Gnade, auf die Keiner Anspruch hat, nicht allen sondern nur einigen — und man weiss nie welchen — zuwendet. Andrerseits aber verlangt die göttliche Gerechtigkeit, dass wenigstens bei einigen Menschen die Strafe für Adam's Fall dauernd aufrechterhalten werde, diese also von der Gnadenwirkung und der Erlösung ausgeschlossen bleiben. Da endlich ihrer verderbten Natur nach alle gleich sündig und zu eigener Besserung unfähig sind, so erfolgt die Auswahl der Begnadeten nicht nach ihrer Würdigkeit (denn solche giebt es vor der Gnadenwirkung nicht), sondern nach einem unerforschlichen Rathschlusse Gottes. Wen er erlösen will, dem wendet er seine Offenbarung mit ihrer unwiderstehlichen Gewalt *(gratia irresistibilis)* zu: wen er nicht auserwählt, der kann auf keine Weise erlöst werden. Nicht einmal den Anfang zum Guten kann der Mensch aus eigener Kraft machen: alles Gute rührt von Gott her und nur von ihm.

In der Prädestinationslehre erstickt somit (und das ist ihr philosophisches Moment) die absolute Causalität Gottes den freien Willen des Individuums. Dem letzteren wird mit der metaphysischen Selbständigkeit auch alle Spontaneität des Thuns abgesprochen; entweder bestimmt ihn seine Natur zur Sünde oder die Gnade zum Guten. So stossen bei Augustin zwei kräftige Gedankenströme hart gegen einander. Es wird immerdar eine erstaunliche Thatsache bleiben, dass derselbe Mann, welcher seine Philosophie auf die Selbst-

gewissheit des bewussten Einzelgeistes gründete, welcher das Senkblei feinster Prüfung in die Tiefen der inneren Erfahrung warf und im Willen den Lebensgrund der geistigen Persönlichkeit entdeckte, sich durch die Interessen eines theologischen Streites zu einer Ansicht der Heilslehre gedrängt sah, welche die Handlungen des Einzelwillens als unabänderlich bestimmte Folgen entweder einer generellen Verderbniss oder der göttlichen Gnade betrachtet. Individualismus und Universalismus in der Auffassung der seelischen Wirklichkeit stehen sich hier schroff gegenüber, und ihr klaffender Widerspruch ist kaum durch die Vieldeutigkeit des Wortes Freiheit verdeckt, welches in der einen Richtung nach seiner psychologischen, in der anderen nach seiner ethisch-religiösen Bedeutung verfochten wird. Der Gegensatz aber der beiden Denkmotive, die hier so unvereinbar neben einander liegen, ist auch in der folgenden Entwicklung der Philosophie bis weit über das Mittelalter hinaus wirksam gewesen.

6. Im Lichte der Prädestinationslehre nimmt das grossartige Bild der historischen Entwicklung der Menschheit, welches Augustin in der Art und im Geiste der gesammten Patristik entworfen hat, dunkle Farben und eigenthümlich starre Formen an. Denn wenn nicht nur der Gesammtablauf der Heilsgeschichte, sondern wie bei Augustin auch die Stellung, welche jeder Einzelne darin einnehmen soll, durch göttlichen Rathschluss vorherbestimmt ist, so kann man sich des düstern Eindrucks nicht erwehren, dass all das heilsdurstige Willensleben der Menschen in der Geschichte zu einem schatten- und marionettenhaften Getreibe herabsinkt, dessen Ergebniss von vorn herein unausbleiblich feststeht.

Die geistige Welt zerfällt für Augustin durch die ganze Geschichte hindurch in zwei Sphären: das Reich Gottes und das Reich des Teufels. Zu dem ersteren gehören ausser den nicht gefallenen Engeln die Menschen, die Gott zur Gnade erwählt hat; das andere umfasst mit den bösen Dämonen alle diejenigen Menschen, welche nicht zur Erlösung prädestinirt, sondern von Gott in dem Zustande der Sünde und der Schuld belassen werden: das eine ist das Reich des Himmels, das andere das der Welt. Beide verhalten sich im Laufe der Geschichte wie zwei verschiedene Geschlechter, die nur im äusseren Thun durch einander gemischt, innerlich aber streng geschieden sind. Die Gemeinschaft der Erwählten hat auf Erden keine Heimath; sie lebt in der höheren Einheit der göttlichen Gnade. Die Gemeinschaft der Verdammten aber ist in sich durch Zwietracht getheilt, sie kämpft in den irdischen Reichen um die Scheinwerthe der Macht und Herrschaft. So wenig vermag auf dieser Entwicklungsstufe noch der christliche Gedanke die Weltwirklichkeit zu bemeistern, dass Augustin in den historischen Staatsgebilden nur die zum Hader mit einander verurtheilten Provinzen einer gottfeindlichen Sündergemeinschaft erblickt. Ihm ist in der That noch das Reich Gottes nicht von dieser Welt; und die Kirche ist ihm die in das zeitliche Leben hereinragende Heilsanstalt des göttlichen Reiches.

Der Verlauf der Weltgeschichte aber wird unter diesen Voraussetzungen so aufgefasst, dass darin eine successiv sich verschärfende Trennung zwischen den beiden Reichen eintreten und ihr letztes Ziel die vollkommene und definitive Scheidung sein soll. In sechs Perioden, welche den Schöpfungstagen der mosaischen Kosmogonie entsprechen sollen und sich an Daten der

israelitischen Geschichte anschliessen, construirt Augustin die Weltgeschichte: mit geringem Verständniss für das Wesen des Griechenthums verbindet er dabei eine abschätzige Beurtheilung der römischen Welt. Den entscheidenden Punkt in dieser Entwicklung bildet auch für ihn das Erscheinen des Heilandes, womit nicht nur die Erlösung der von der Gnade Erwählten, sondern auch ihre Absonderung von den Kindern der Welt zur Vollendung geführt wird. Damit beginnt die letzte Weltperiode, deren Ende das Gericht bilden wird: dann soll nach der Noth des Kampfes der Sabbath eintreten, der Friede des Herrn, — aber der Friede nur für die Erwählten; denn die nicht zur Erlösung Prädestinirten werden dann, völlig von den Heiligen getrennt, ganz der Pein ihrer Unseligkeit anheimgegeben sein.

Mögen dabei Seligkeit und Pein noch so geistig sublim (obwohl nie ohne physische Nebenbilder) aufgefasst und namentlich die Unseligkeit als Abschwächung des Seins durch den Mangel göttlicher Causalität gedacht sein, so ist doch unverkennbar für Augustin der Dualismus des Guten und des Bösen das Endergebniss der Weltgeschichte. Der von so vielen gewaltigen Denkmotiven bestürmte Mann hat den Manichäismus seiner Jugendüberzeugung nicht überwunden, — er hat ihn in die Christenlehre aufgenommen. Bei den Manichäern gilt der Gegensatz des Guten und des Bösen als ursprünglich und unvertilgbar: bei Augustin gilt dieser Gegensatz zwar als geworden, aber doch als unausrottbar. Der allmächtige, allwissende, allgütige Gott hat eine Welt geschaffen, welche in sein Reich und in das des Satan für ewig auseinanderfällt.

7. Unter den welthistorischen Ideen- und Problemverschlingungen, welche der Augustinismus enthält, ist schliesslich noch eine hervorzuziehen. Sie liegt in dem Begriffe der Seligkeit selbst, in dem sich alle Motive seines Denkens kreuzen. So sehr nämlich Augustin im Willen die innerste Triebenergie des menschlichen Wesens erkannte, so tief er das Glücksstreben als das treibende Motiv aller seelischen Functionen durchschaute, so fest blieb er doch überzeugt, dass die Erfüllung all' dieses Drängens und Treibens erst in der Anschauung der göttlichen Wahrheit zu finden sei. Das höchste Gut ist Gott; aber Gott ist die Wahrheit, und die Wahrheit geniesst man, indem man sie anschaut und in ihrer Anschauung ruht. Alles Treiben des Willens ist nur der Weg zu diesem Frieden, in welchem er aufhört. Die letzte Aufgabe des Willens ist, in der Gnadenwirkung der göttlichen Offenbarung zu schweigen, — stille zu halten, wenn das Schauen der Wahrheit, von oben gewirkt, über ihn kommt.

Hier verbinden sich in gemeinsamem Gegensatze gegen den Willensindividualismus die christliche Idee der absoluten Causalität Gottes und die contemplative Mystik der Neuplatoniker. Von beiden Seiten her wirkt die gleiche Tendenz, die Heiligung des Menschen als ein Wirken Gottes in ihm, als ein Erfülltwerden und Erleuchtetwerden durch die höchste Wahrheit, als ein willenloses Anschauen des Einen unendlichen Seins aufzufassen. Wohl hat Augustin — und gerade darin zeigt sich die umspannende Weite seines persönlichen Wesens und seines geistigen Blicks — die praktischen Consequenzen, welche die Gnadenwirkung im irdischen Leben haben soll, die Reinigung der Gesinnung und die Strenge der Lebensführung, kräftig herausgebildet und die lebensfrische Energie seiner eigenen streitbaren Natur in eine ethische Lehre ent-

wickelt, die, weitab von der lebensmüden Weltflüchtigkeit des Neuplatonismus, den Menschen mitten in den Weltkampf des Guten und Bösen als tapferen Streiter für das himmlische Reich stellt: aber der höchste Lohn, der dem Streiter Gottes winkt, ist doch auch für Augustin nicht die rastlose Bethätigung des Willens, sondern die Ruhe des Schauens. Für das zeitliche Leben verlangt Augustin die volle und nimmer ruhende Anspannung der ringenden und handelnden Seele: für die Ewigkeit stellt er ihr den Frieden der Versenkung in die göttliche Wahrheit in Aussicht. Wohl bezeichnet er den Zustand der Seligen als die höchste der Tugenden, als die Liebe[1]) (charitas): allein in der ewigen Seligkeit, wo der Widerstand der Welt und des sündigen Willens nicht mehr zu überwinden ist, wo die Liebe kein Bedürfniss mehr zu stillen hat, da ist auch diese Liebe nichts anderes mehr als ein gotttrunkenes Schauen.

Auch in dieser Dualität der augustinischen Ethik liegen Altes und Neues dicht bei einander. Mit der straffen Willensenergie, welche für das irdische Leben verlangt wird, und mit der Verlegung der ethischen Beurtheilung in die Innerlichkeit der Gesinnung kommt der moderne Mensch zum Durchbruch: aber in der Auffassung des höchsten Lebensziels behält das antike Ideal des geistigen Schauens den Sieg.

Hier steckt in Augustin's Lehre selbst ein Widerspruch mit dem Willensindividualismus, hier behauptet sich an entscheidender Stelle ein aristotelisches, neuplatonisches Element, und dieser innere Gegensatz entfaltet sich in den Problembildungen des Mittelalters.

§ 23. Der Universalienstreit.

Johannes Saresberiensis, Metalogicus, II cap. 17f.

J. H. Löwe, Der Kampf zwischen Nominalismus und Realismus im Mittelalter, sein Ursprung und sein Verlauf. Prag 1876.

Die formal-logische Schulung, welche die mit dem Anfang des Mittelalters in die wissenschaftliche Bewegung eintretenden Völker durchmachen mussten, hat sich an der Frage nach der logisch-metaphysischen Bedeutung der Gattungsbegriffe *(universalia)* entwickelt. Aber man würde sehr irren, wollte man meinen, dass diese Frage nur den didaktischen Werth eines Hauptgegenstandes der Denkübung gehabt habe, an dem sich Jahrhunderte lang die Regeln des begrifflichen Denkens, Eintheilens, Urtheilens und Schliessens immer neuen und wachsenden Schaaren von Schülern einprägten. Vielmehr ist die Zähigkeit, mit welcher die Wissenschaft des Mittelalters — und zwar bezeichnender Weise unabhängig von einander sowohl diejenige des Orients als auch diejenige des Occidents — an der Bearbeitung dieses Problems in endlosen Discussionen festgehalten hat, denn doch an sich schon ein Beweis dafür, dass in dieser Frage ein sehr reales und sehr schwieriges Problem vorliegt.

In der That, als die Scholastik schon in ihren schüchternen Anfängen die Stelle in der Einleitung des Porphyrios[2]) zu den Kategorien des Aristoteles,

---

1) Im System erscheinen über den praktischen und den dianoëtischen Tugenden der griechischen Ethik die drei christlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe. — 2) Die Formulirung des Problems lautet in der Uebersetzung des Boëthius: „. . . de generibus et

welche dies Problem formulirt, zum Ausgangspunkt der ersten eigenen Denkversuche machte, da stiess sie mit instinctivem Scharfsinn auf genau dasselbe Problem, welches schon während der grossen Zeit der griechischen Philosophie im Mittelpunkte des Interesses gestanden hatte. Nachdem Sokrates der Wissenschaft die Aufgabe gewiesen hatte, die Welt in Begriffen zu denken, wurde die Frage, wie sich die Gattungsbegriffe zur Realität verhalten, zum ersten Mal ein Hauptmotiv der Philosophie: sie erzeugte die platonische Ideenlehre und die aristotelische Logik; und wenn die letztere (vgl. oben § 12) zu ihrem wesentlichen Inhalt die Lehre von den Formen der Abhängigkeit hatte, in der sich das Besondere vom Allgemeinen befindet, so ist es begreiflich, dass selbst aus so spärlichen Resten und Bruchstücken dieser Lehre, wie sie dem frühsten Mittelalter zur Verfügung standen, dasselbe Problem mit seiner ganzen Gewalt auch dem neuen Geschlecht entgegenspringen musste. Und es ist ebenso begreiflich, dass die alte Räthselfrage auf die naiven, denkungeübten Geister des Mittelalters ähnlich wirkte wie auf die Griechen. Die logische Disputirlust, wie sie sich seit dem eilften Jahrhundert an den Pariser Hochschulen entwickelte, hat als sociale Massenerscheinung ihr Gegenstück nur in den Philosophendebatten Athens, und auch in diesen spielte, wie zahlreiche Anekdoten beweisen, die um die Ideenlehre gruppirte Frage nach der Realität der Universalien eine Hauptrolle.

Dabei geschah jedoch die Erneuerung des Problems unter wesentlich ungünstigeren Verhältnissen. Die Griechen besassen, als ihnen diese Frage auftauchte, eine reiche Fülle eigener wissenschaftlicher Erfahrung und einen Schatz sachlicher Kenntnisse und Einsichten, der sie, wenn auch nicht immer, so doch meistens und im Ganzen davor bewahrte, die Discussion lediglich auf die formallogische Abstraction hinüberzuspielen. Gerade dies Gegengewicht aber fehlte der mittelalterlichen Wissenschaft, zumal in ihren Anfängen, und deshalb hat sie sich mit dem Versuche, aus bloss logischen Ueberlegungen ihre Metaphysik zu constituiren, so lange im Kreise herum drehen müssen.

Dass nun aber wiederum das Mittelalter sich so hartnäckig in diese Controverse verbiss, die vordem hauptsächlich zwischen Platon und den Kynikern, und nachher zwischen der Akademie, dem Lyceum und der Stoa verfochten worden war, das kam doch nicht nur daher, dass man bei der Mangelhaftigkeit der Tradition von jenen früheren Debatten so gut wie nichts wusste, sondern es hatte noch einen tieferen Grund. Das Gefühl von dem Eigenwerthe der Persönlichkeit, das im Christenthum und insbesondere auch in der augustinischen Lehre einen so gewaltigen Ausdruck gewonnen hatte, fand gerade bei den Stämmen, welche zu den neuen Trägern der Cultur berufen waren, den lebhaftesten Widerhall und die stärkste Mitempfindung, und im Herzen derselben Völker tobte auch die jugendfrische Lust an der farbigen Wirklichkeit, an der lebendigen Einzelerscheinung. Mit der Kirchenlehre aber überkamen sie eine Philosophie, welche mit der massvollen Ruhe des griechischen Denkens das Wesen der Dinge in allgemeinen Zusammenhängen auffasste, eine Metaphysik, welche die Stufen der logischen Allgemeinheit mit verschiedenwerthigen Intensi-

speciebus — sive subsistant sive in solis nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita et circa haec consistentia" . . .

täten des Seins gleichsetzte. Darin lag eine Incongruenz, welche sich verdeckt schon im Augustinismus geltend machte und ein bleibender Stachel für die philosophische Ueberlegung wurde.

1. Die Frage nach dem Seinsgrunde des Individuums, welche das mittelalterliche Denken nicht wieder losgeworden ist, lag ihm gerade in seinen Anfängen um so näher, je kräftiger sich darin unter der Hülle einer christlichen Mystik die neuplatonische Metaphysik aufrechterhielt. Nichts konnte geeigneter sein den Widerspruch eines urwüchsigen Individualismus hervorzurufen, als die hochgradige Consequenz, mit welcher Scotus Eriugena den Grundgedanken des neuplatonischen Realismus zur Durchführung brachte. Kein Philosoph vielleicht hat deutlicher und unumwundener als er die letzten Folgerungen der Metaphysik ausgesprochen, welche von dem sokratisch-platonischen Princip aus, dass die Wahrheit und deshalb auch das Sein im Allgemeinen zu suchen sei, die Stufen der Allgemeinheit mit denjenigen der Intensität und der Priorität des Seins identificirt. Das Allgemeine (der Gattungsbegriff) erscheint hier als das wesenhafter und ursprünglicher Wirkliche, welches das Besondere (die Art und schliesslich das Individuum) aus sich erzeugt und in sich enthält. Die Universalien sind also nicht nur Substanzen (res; daher der Name Realismus), sondern sie sind den körperlichen Einzeldingen gegenüber die ursprünglicheren, die erzeugenden und bestimmenden, sie sind die realeren Substanzen; und zwar sind sie um so realer, je allgemeiner sie sind. In dieser Auffassung werden daher die logischen Verhältnisse der Begriffe unmittelbar zu metaphysischen Beziehungen; die formale Ordnung erhält reale Bedeutung. Die logische Unterordnung verwandelt sich in ein Erzeugtsein und Beschlossensein des Einzelnen durch das Allgemeine; die logische Partition und Determination setzt sich in einen Causalprocess um, vermöge dessen das Allgemeine sich in das Besondere gestaltet und entfaltet.

Die so zu metaphysischer Bedeutung erhobene Begriffspyramide gipfelt in dem Begriffe der Gottheit als des Allgemeinsten. Aber das letzte Product der Abstraction, das absolut Allgemeine ist das Bestimmungslose (vgl. S. 204). Daher identificirt sich diese Lehre mit der alten „negativen Theologie", nach der von Gott nur ausgesagt werden kann, was er nicht ist[1]); und doch wird echt plotinisch auch hier dies höchste Sein als die „ungeschaffene, aber selbst schaffende Natur" bezeichnet. Denn dies Allgemeinste erzeugt aus sich die Gesammtheit der Dinge, die deshalb nichts anderes enthält als seine Erscheinung, und die sich zu ihm verhält wie die besonderen Exemplare zur Gattung: sie sind in ihm und bestehen nur als seine Erscheinungsweisen. So ergiebt sich aus diesen Voraussetzungen ein logischer Pantheismus: alle Dinge der Welt sind „Theophanien", die Welt ist der in das Besondere entwickelte, aus sich heraus gestaltete Gott *(deus explicitus)*. Gott und Welt sind Eins. Dieselbe „Natur" (φύσις) ist als schaffende Einheit Gott und als geschaffene Vielheit Welt.

Der Process der Entfaltung *(egressus)* aber schreitet in der Abstufung der logischen Allgemeinheit vor. Aus Gott folgt zunächst die intelligible Welt

---

1) In der Ausführung dieses philonischen Gedankens (vgl. S. 193) haben übrigens schon die Kirchenväter einen Gedankengang angewendet, welcher durch fortschreitende Abstraction zum Begriffe Gottes als des Bestimmungslosen fortschreitet: vgl. z. B. Clemens Alex. Strom. V, 11 (689).

als „die Natur, welche geschaffen ist und selbst schafft“, das Reich der Universalien, der Ideen, die (als νοῖ im plotinischen Sinne) die wirkenden Kräfte in der sinnlichen Erscheinungswelt bilden. Den verschiedenen Graden der Allgemeinheit und deshalb auch der Seinsintensität nach bauen sie sich als eine himmlische Hierarchie auf, und in diesem Sinne construirt die christliche Mystik eine Engellehre nach neuplatonischem Muster, wobei im Besonderen die Darstellung des Areopagiten massgebend ist. Ueberall aber ist dabei unter der mythischen Hülle der bedeutsame Gedanke wirksam, dass die reale Abhängigkeit in der logischen bestehe: dem Causalverhältniss wird das logische Folgen des Besonderen aus dem Allgemeinen untergeschoben.

Daher ist denn auch in der Sinnenwelt das eigentlich Wirkende nur das Allgemeine: die Gesammtheit der Körper bildet die „Natur, welche geschaffen ist und nicht selbst schafft“ [1]). Darin jedoch ist das einzelne Ding nicht als solches, sondern vielmehr nach Massgabe der allgemeinen Bestimmungen, die an ihm zur Erscheinung gelangen, thätig. Dem sinnlichen Einzelding kommt sonach die geringste Kraft des Seins, die abgeschwächteste und durchweg abhängige Art der Realität zu: der neuplatonische Idealismus wird von Scotus Eriugena in vollem Umfange aufrecht erhalten.

Den Stufen der Entfaltung entspricht umgekehrt die Rückkehr aller Dinge in Gott *(regressus)*, die Auflösung der einzelgestalteten Welt in das ewige Urwesen, die Vergottung der Welt. So gedacht, als das letzte Ziel allen Geschehens, als die Auslöschung aller Besonderung, wird Gott als „die Natur, die weder geschaffen ist noch schafft“, bezeichnet: es ist das Ideal der bewegungslosen Einheit, der absoluten Ruhe am Ende des Weltprocesses. Alle Theophanien sind dazu bestimmt, in die unterschiedslose Einheit des göttlichen Allwesens zurückzukehren. So soll auch im Geschick der Dinge sich die übermächtige, alles Besondere verschlingende Realität des Allgemeinen bewähren.

2. Wie im Alterthum (vgl. S. 98), so erscheint also auch hier im Gefolge des Bestrebens, den Universalien Wahrheit und Realität zu sichern, der eigenthümliche Gedanke einer Gradabstufung des Seins. Einiges (das Allgemeine), lehrt man, ist mehr als Anderes (das Besondere): das „Sein“ wird, wie sonstige Eigenschaften, als comparirbar, als steigerungs- bezw. abschwächungsfähig angesehen; es kommt den einen Dingen mehr zu, als den anderen. So gewöhnt man sich daran, den Begriff des Seins *(esse, existere)* zu demjenigen, was ist *(essentia)*, in ähnlicher Beziehung und zwar in ähnlich intensiv abgestufter Beziehung zu denken wie andere Merkmale und Eigenschaften. Wie ein Ding mehr oder minder Ausdehnung, Kraft, Haltbarkeit besitzt, so hat es auch mehr oder minder „Sein“; und wie es andere Eigenschaften empfangen oder verlieren kann, so auch diejenige des Seins. Diese Gedankenrichtung des Realismus muss man im Auge haben, um eine grosse Anzahl der metaphysischen Theorien des Mittelalters zu verstehen; sie erklärt auch zunächst die bedeutendste Lehre, welche der Realismus erzeugt hat: den ontologischen Beweis für das Dasein Gottes, welchen Anselm von Canterbury aufgestellt hat.

1) Es braucht nur kurz erwähnt zu werden, dass diese „Eintheilung der Natur“ offenbar an die aristotelische Unterscheidung des unbewegt Bewegenden, des bewegt Bewegenden und des nicht bewegend Bewegten (vgl. S. 118) erinnert.

Je mehr Allgemeinheit, desto mehr Realität. Daraus folgt, wenn Gott das allgemeinste Wesen ist, dass er auch das realste, wenn er das absolut allgemeine Wesen ist, dass er auch das absolut reale Wesen ist: *ens realissimum*. Er hat deshalb seinem Begriffe nach nicht nur die vergleichsweise grösste Realität, sondern auch die absolute Realität, d. h. eine Realität, wie sie grösser und höher nicht gedacht werden kann.

Dabei ist nun aber durch die ganze Entwicklung, welche diese Gedankenreihe schon im Alterthum genommen hat, in den Begriff des Seins untrennbar auch das Werthprädicat der Vollkommenheit eingeschmolzen. Die Grade des Seins sind diejenigen der Vollkommenheit: je mehr etwas ist, um so vollkommener ist es, und umgekehrt, je vollkommener etwas ist, um so mehr ist es[1]. Der Begriff des höchsten Seins ist also auch derjenige einer absoluten Vollkommenheit, d. h. einer Vollkommenheit, wie sie höher und grösser nicht gedacht werden kann: *ens perfectissimum*.

Nach diesen Voraussetzungen schliesst Anselm völlig richtig, aus dem blossen Begriffe Gottes als des allervollkommensten und allerrealsten Wesens müsse seine Existenz gefolgert werden können. Um dies aber zu erhärten, hat er verschiedene Beweiswege einzuschlagen versucht. In seinem „Monologium" folgt er dem alten kosmologischen Argument, dass, weil es überhaupt Sein giebt, ein höchstes und absolutes Sein angenommen werden müsse, von dem alles andere Seiende sein Sein habe und das selbst nur von sich aus, seiner eigenen Wesenhaftigkeit nach, sei *(Aseïtas)*. Während alles einzelne Seiende auch als nicht-seiend gedacht werden kann und deshalb die Realität seines Wesens nicht sich selbst, sondern einem Anderen (eben dem Absoluten) verdankt, kann das Vollkommenste nur als seiend gedacht werden und existirt somit kraft der Nothwendigkeit seiner eigenen Natur. Gottes (und nur Gottes) Essenz involvirt seine Existenz. Den Nerv dieses Beweises bildet somit in letzter Instanz der eleatische Grundgedanke: ἔστιν εἶναι, das Sein ist und kann nicht anders als seiend gedacht werden.

In eine eigenthümliche Verwicklung aber verstrickte Anselm denselben Gedanken, indem er ihn zu vereinfachen und in sich zu verselbständigen meinte. Im „Proslogium" trat er den (im eigentlichen Sinne so genannten ontologischen) Beweis an, dass, ohne jede Rücksicht auf das Sein anderer Dinge, schon der blosse Begriff des vollkommensten Wesens dessen Realität involvire. Indem dieser Begriff gedacht wird, besitzt er psychische Realität: das allervollkommenste Wesen ist als Bewusstseinsinhalt *(esse in intellectu)*. Wenn es nun aber nur als Bewusstseinsinhalt und nicht auch in metaphysischer Wirklichkeit existirte *(esse etiam in re)*, so könnte offenbar noch ein vollkommeneres Wesen gedacht werden, welches nicht nur psychische, sondern auch metaphysische Realität besässe, und damit wäre jenes nicht das allervollkommenste. Somit gehört es zum Begriffe des vollkommensten Wesens *(quo maius cogitari non potest)*, dass es nicht nur vorgestellte, sondern auch absolute Realität besitzt.

Es liegt auf der Hand, dass Anselm mit dieser Formulirung keinen glücklichen Griff that, und dass, was ihm vorschwebte, darin nur zu sehr ungelenkem

1) Ein Princip, welches der Theodicee bei Augustin, wie bei den Neuplatonikern zu Grunde liegt, insofern als bei beiden das Seiende *eo ipso* als gut, das Böse dagegen als nicht wahrhaft seiend galt.

Ausdruck kam. Denn wenig Scharfsinn gehört dazu, um einzusehen, dass Anselm nur bewiesen hatte, Gott müsse, wenn er (als vollkommenstes Wesen) gedacht wird, auch nothwendig als seiend, könne nicht als nicht-seiend gedacht werden. Aber der ontologische Beweis des „Proslogium“ zeigte auch nicht im Entferntesten, dass Gott, d. h. dass ein vollkommenstes Wesen gedacht werden müsse. Die Nöthigung dazu stand für Anselm persönlich nicht nur durch seine gläubige Ueberzeugung, sondern auch durch den kosmologischen Beweisgang des „Monologium“ fest: indem er diese Voraussetzung entbehren und mit dem blossen Begriffe Gottes zum Beweise seiner Existenz auskommen zu können glaubte, bethätigte er in typischer Weise die Grundvorstellung des Realismus, welche den Begriffen, ohne jede Rücksicht auf ihre Genesis und Begründung im menschlichen Geiste, den Charakter der Wahrheit, d. h. der Realität zuschrieb. Deshalb allein konnte er aus der psychischen auf die metaphysische Wirklichkeit des Gottesbegriffs zu schliessen versuchen.

Darum traf in der That die Polemik des Gaunilo in gewisser Hinsicht den wunden Punkt. Dieser führte nämlich aus, dass man nach der Methode Anselm's für jede beliebige Vorstellung, z. B. diejenige einer Insel, wenn man nur das Merkmal der Vollkommenheit darin aufnähme, in ganz derselben Weise die Realität würde beweisen können. Denn die vollkommenste Insel würde, wenn sie nicht wirklich wäre, offenbar von der wirklichen, welche dieselben übrigen Merkmale besässe, an Vollkommenheit übertroffen werden; sie würde um das Sein hinter dieser zurückstehen. Statt aber, wie man erwarten könnte, in seiner Replik zu zeigen, dass der Begriff einer vollkommenen Insel eine durchaus unbenöthigte willkürliche Fiction sei oder sogar einen inneren Widerspruch enthalte, während der Begriff des allerrealsten Wesens nothwendig und widerspruchslos sei, ergeht sich Anselm in der Wiederholung des Arguments, dass, wenn das vollkommenste Wesen im Intellect sei, es auch *in re* sein müsse.

So gering nun auch hiernach die zwingende Kraft dieses Beweisversuches für denjenigen bleibt, der nicht, wie Anselm ohne es sich einzugestehen thut, den Begriff eines absoluten Seins als denknothwendig ansieht, so werthvoll ist das ontologische Argument für die Charakteristik des mittelalterlichen Realismus, dessen consequentesten Ausdruck es bildet. Denn der Gedanke, dass das höchste Wesen seine Realität nur der eigenen Wesenhaftigkeit verdanke und dass deshalb diese Realität aus seinem Begriffe allein müsse bewiesen werden können, ist der natürliche Abschluss einer Lehre, welche das Sein der Wahrnehmungsdinge auf ein Theilhaben an Begriffen zurückführt und innerhalb der Begriffe selbst wieder eine Rangordnung der Realität nach dem Massstabe der Allgemeinheit ansetzt.

3. Als es sich nun aber darum handelte, die Art der Wirklichkeit, welche den Universalien zukomme, und ihr Verhältniss zu den sinnlichen Einzeldingen zu bestimmen, sah sich der mittelalterliche Realismus in ganz ähnliche Schwierigkeiten wie einst der platonische verwickelt. Den Gedanken einer zweiten, höheren, immateriellen Welt freilich, der damals erst hatte geboren werden müssen, übernahm man jetzt als eine fertige und fast selbstverständliche Lehre; und die neuplatonische Auffassung der Ideen als Inhaltsbestimmungen des göttlichen Geistes konnte dem religiös gestimmten Denken nur sympathisch sein. Nach dem Vorbilde des platonischen Timaeus, dessen mythische Darstellung

diese Auffassung begünstigte, entwarf Bernhard von Chartres eine kosmogonische Dichtung von grotesker Phantastik, und bei seinem Bruder Theodorich finden sich, aus den gleichen Anregungen stammend, Versuche einer Zahlensymbolik, welche nicht nur (wie das auch sonst geschah) das Dogma von der Trinität, sondern auch weitere metaphysische Grundbegriffe aus den Elementen der Einheit, Gleichheit und Ungleichheit zu entwickeln unternahm[1]).

Neben dieser vorbildlichen Realität der Ideen im Geiste Gottes handelt es sich aber auch darum, welche Bedeutung ihnen im Zusammenhange der geschaffenen Welt zuerkannt werden soll. Auch hierin hat der extreme Realismus, wie ihn anfänglich Wilhelm von Champeaux behauptete, die volle Substantialität des Gattungsbegriffs gelehrt: das Universale wohne allen darunter begriffenen Individuen als die überall mit sich identische, ungetheilte Wesenhaftigkeit bei. Danach erscheint die Gattung als die einheitliche Substanz, und die specifischen Merkmale der ihr zugehörigen Individuen als die Accidenzen dieser Substanz. Erst Abaelard's Einwurf, dass danach derselben Substanz einander widersprechende Accidenzen zugeschrieben werden müssten, zwang den Vertreter des Realismus, diese äusserste Position aufzugeben und sich auf die Vertheidigung des Satzes zu beschränken, die Gattung bestehe in den Individuen *individualiter*[2]); d. h. ihre allgemeine, identische Wesenhaftigkeit gestalte sich in jedem einzelnen Exemplar in besonderer substantieller Form. Diese Ansicht berührte sich mit der durch Boëthius und Augustin aufrecht erhaltenen und auch in der Litteratur der Zwischenzeit gelegentlich erwähnten Auffassung der Neuplatoniker, und ihre Darstellung bewegt sich gern in der aristotelischen Terminologie, wonach denn das Allgemeine als die unbestimmtere Möglichkeit erscheint, welche sich in den Individuen durch deren eigenthümliche Formen verwirklicht. Der Begriff ist dann nicht mehr im eigentlichen Sinne Substanz, sondern das gemeinsame Substrat, welches in den einzelnen Exemplaren verschieden gestaltet ist.

Auf einem anderen Wege suchten Adélard von Bath und Walter von Mortagne die Schwierigkeit zu heben, indem sie die Individualisirung der Gattungen zu Arten und der Arten zu Einzeldingen als das Eingehen des Substrats in verschiedene Zustände *(status)* bezeichneten, diese Zustände aber als realiter specialisirende Determinationen des Allgemeinen betrachteten.

In beiden Richtungen aber war der Realismus nur schwer von einer letzten Consequenz zurückzuhalten, die zunächst durchaus nicht in der Absicht seiner rechtgläubigen Vertreter lag. Mochte man das Verhältniss des Allgemeinen zum Besonderen als die Selbstrealisirung des Substrats zu individuellen Formen oder als seine Specialisirung in die einzelnen Zustände betrachten, — immer kam man schliesslich in der aufsteigenden Linie der Abstractionsbegriffe zu der Vorstellung des *ens generalissimum*, dessen Selbstverwirklichungen oder dessen modificirte Zustände in absteigender Linie die Gattungen, Arten und Individuen bildeten, d. h. zu der Lehre, dass in allen Erscheinungen der Welt nur die Eine göttliche Substanz zu sehen sei. Der Pantheismus steckte dem Realismus vermöge seiner neuplatonischen Abstammung im Blute und kam hie und da

1) Vgl. die Auszüge bei HAURÉAU, Hist. d. l. ph. sc. I, 396 ff. — 2) Vgl. jedoch über die Variante „indifferenter" LÖWE, a. a. O. p. 49 ff. und CL. BÄUMKER, Arch. f. Gesch. d. Ph. X, 257.

immer wieder zu Tage; und Gegner, wie Abaelard, verfehlten nicht, ihm diese Consequenz vorzuwerfen.

Indessen kam es in diesem Zeitraum zu einer ausdrücklichen Behauptung des realistischen Pantheismus noch nicht: vielmehr fand der Realismus in seiner Universalientheorie gerade eine Handhabe für die Begründung einiger fundamentaler Dogmen und erfreute sich deshalb der kirchlichen Zustimmung. Die Annahme einer substantiellen Realität der Gattungen schien nicht nur eine rationale Darstellung der Trinitätslehre zu ermöglichen, sondern erwies sich auch, wie Anselm und Odo (Odardus) von Cambray zeigten, als geeignete philosophische Grundlage für die Lehre von der Erbsünde und diejenige von der stellvertretenden Genugthuung.

4. Umgekehrt entschied sich aus denselben Gründen zunächst das Geschick des Nominalismus, welcher während dieser Zeit mehr zurückgedrängt und erstickt worden ist. Dabei waren seine Anfänge[1]) harmlos genug. Er erwuchs aus den Bruchstücken der aristotelischen Logik, insbesondere aus der Schrift *De categoriis*. In dieser waren die Einzeldinge der Erfahrung als die wahren, „ersten“ Substanzen bezeichnet, und hier war die logisch-grammatische Regel aufgestellt, dass die „Substanz“ nicht Prädicat im Urtheil sein könne: *res non praedicatur*. Da nun die logische Bedeutung der Universalien wesentlich die ist, die Prädicate im Urtheil (und im Schluss) abzugeben, so schien daraus zu folgen — das lehrte schon der Commentar *Super Porphyrium* —, dass die Universalien keine Substanzen sein können.

Was sind sie dann? Bei Marcianus Capella war zu lesen, ein Universale sei die Zusammenfassung vieler Besonderheiten durch Einen Namen *(nomen)*, durch dasselbe Wort *(vox)*; das Wort aber, hatte Boëthius definirt, ist eine durch die Zunge erzeugte Luftbewegung. Damit sind alle Elemente für die These des extremen Nominalismus gegeben: die Universalien seien nichts als Sammelnamen, gemeinsame Bezeichnungen für verschiedene Dinge, Laute *(flatus vocis)*, welche als Zeichen für eine Mannigfaltigkeit von Substanzen oder deren Accidenzen gelten.

In welchem Masse der so formulirte Nominalismus, der in dieser zugespitzten Gestalt selbst die realen Veranlassungen für solche Collectivnamen ignorirt haben müsste, während jener Zeit thatsächlich aufgestellt und verfochten worden ist[2]), lässt sich nicht mehr bestimmen[3]): aber die solcher Erkenntnisslehre entsprechende Metaphysik des Individualismus tritt uns mit der Behauptung, dass nur die individuellen Einzeldinge als Substanzen, als wahrhaft wirklich anzusehen seien, klar und sicher entgegen. Am schärfsten hat sie zweifellos Roscellin ausgesprochen, indem er sie gleichzeitig nach zwei Seiten ausführte: wie die Zusammenfassung vieler Individuen unter demselben Namen nur eine menschliche Bezeichnung ist, so ist auch die Unterscheidung von Theilen in den Einzelsubstanzen nur eine Zerlegung für das menschliche Denken und Mittheilen[4]); das wahrhaft Wirkliche ist allein das individuelle Einzelding.

1) Vgl. C. S. Barach, Zur Geschichte des Nominalismus vor Roscellin (Wien 1866).
2) Sicher ist das noch nicht in den Anfängen des Nominalismus geschehen: denn hier findet sich auch der Ausdruck des Boëthius, das *genus* sei *substantialis similitudo ex diversis speciebus in cogitatione collecta*. — 3) Johannes von Salisbury sagt (Policr. VII, 12 cf. Metal. II, 17), diese Ansicht sei sogleich mit ihrem Urheber Roscellin wieder verschwunden. — 4) Das Beispiel von dem Hause und der Wand, welches er dabei nach Abaelard (Ouvr. inéd. 471)

Das Individuum aber ist das in der sinnlichen Wirklichkeit Gegebene: daher besteht für diese Metaphysik die Erkenntniss auch nur in der Erfahrung der Sinne. Dass dieser Sensualismus im Gefolge des Nominalismus aufgetreten sei, dass es Menschen gebe, die ihr Denken ganz in körperliche Bilder einspinnen lassen, versichert nicht nur Anselm, sondern auch Abaelard: aber wer diese Menschen waren und wie sie ihre Lehre ausführten, erfahren wir nicht.

Verhängnissvoll wurde diese Lehre durch ihre Anwendung auf theologische Fragen bei Berengar von Tours und Roscellin. Der eine bestritt in der Abendmahlslehre die Möglichkeit einer Umwandlung der Substanz unter Beibehaltung der früheren Accidenzen; der andere gelangte zu der Folgerung, dass die drei Personen der göttlichen Dreieinigkeit als drei verschiedene, nur in gewissen Eigenschaften und Wirkungen zusammenkommende Substanzen anzusehen seien (Tritheismus).

5. Wenn in der litterarischen Entwicklung dieser Gegensätze der Realismus als platonisch, der Nominalismus als aristotelisch galt, so war das Letztere offenbar sehr viel schiefer als das Erstere: aber bei der Mangelhaftigkeit der Tradition ist es hiernach zu begreifen, dass die Vermittlungstendenzen, welche sich zwischen Realismus und Nominalismus einschoben, sich mit dem Bestreben einführten, die beiden grossen Denker des Alterthums mit einander zu versöhnen. Solcher Versuche sind hauptsächlich zwei zu erwähnen: vom Realismus her der sog. Indifferentismus, vom Nominalismus her die Lehre Abaelard's.

Sobald der Realismus auf die gesonderte Existenz der Begriffe (den platonischen χωρισμός) verzichtete und nur das „*universalia in re*“ aufrechterhielt, machte sich die Neigung geltend, die verschiedenen Stufen der Universalität als die realen Zustände eines und desselben Substrats aufzufassen. Eine und dieselbe absolute Wirklichkeit ist in ihren verschiedenen „*status*“ Lebewesen, Mensch, Grieche, Sokrates. Als Substrat dieser Zustände galt den gemässigten Realisten das Universale (und in letzter Instanz das *ens realissimum*): deshalb war es ein bedeutsames Zugeständniss an den Nominalismus, wenn Andere zum Träger dieser Zustände das Individuum machten. Das wahrhaft Seiende, gaben diese zu, sei das Einzelding; aber dieses trage in sich als wesenhafte Bestimmungen seiner eigenen Natur gewisse Eigenschaften und Eigenschaftsgruppen, welche es mit anderen gemein habe. Diese reale Aehnlichkeit *(consimilitudo)* sei das Indifferente (Nichtverschiedene) in allen diesen Individuen, und so wohne die Gattung ihrer Art, die Art ihren Exemplaren *indifferenter* bei. Als Hauptvertreter dieser Richtung erscheint Adélard von Bath; doch muss sie, vielleicht mit noch etwas stärker nominalistischem Accent, weiter verbreitet gewesen sein[1]).

6. Der lebendige, allseitig wirksame Mittelpunkt des Universalienstreites aber ist Abaelard gewesen. Der Schüler und zugleich der Gegner sowohl Roscellin's als auch Wilhelm's von Champeaux, hat er den Nominalismus und

---

angewendet hat, war allerdings das denkbar unglücklichste. Wie tief stehen solche Ueberlegungen unter den Anfängen des griechischen Denkens!

1) Nach den Angaben in der Schrift „De generibus et speciebus“ und den Mittheilungen Abaelard's in der Glosse zur Isagoge. Auch scheint es, dass Wilhelm von Champeaux zuletzt dem Indifferentismus sich zugeneigt hat.

den Realismus durch einander bekämpft, und da er die Waffen seiner Polemik bald von der einen bald von der anderen Seite nimmt, so hat es nicht ausbleiben können, dass seine Stellung gegensätzlichen Auffassungen und Beurtheilungen unterlag[1]). Und doch liegen die Grundzüge seiner Auffassung klar und deutlich vor Augen. In seiner Polemik gegen alle Arten des Realismus kehrt der Gedanke, die Consequenz dieser Lehre sei der Pantheismus, so häufig und energisch wieder, dass man darin nicht lediglich ein unter den kirchlichen Verhältnissen opportunes Kampfmittel, sondern vielmehr den Ausdruck einer individualistischen Ueberzeugung zu sehen hat, wie sie bei einem so energischen, selbstbewussten und für den eignen Ruhm lebenden Manne wohl begreiflich ist. Aber diese Individualität hatte zugleich ihr innerstes Wesen in klarer, scharfer Verstandesthätigkeit, in echt französischer Rationalität. Daher ihr nicht minder kräftiger Gegensatz gegen die sensualistischen Neigungen des Nominalismus.

Die Universalien, lehrt Abaelard, können nicht Sachen, aber sie können ebensowenig bloss Wörter sein. Das Wort *(vox)* als Lautcomplex ist ja selbst etwas Singulares: es kann nur mittelbar allgemeine Bedeutung erlangen, indem es zur Aussage *(sermo)* wird. Eine solche Verwendung des Wortes zur Aussage aber ist nur möglich durch das begreifende Denken *(conceptus)*, welches aus der Vergleichung der Wahrnehmungsinhalte dasjenige gewinnt, was sich seinem Wesen nach zur Aussage eignet *(quod de pluribus natum est praedicari*[2]). Das Allgemeine also ist die begriffliche Aussage (Sermonismus) oder der Begriff selbst (Conceptualismus)[3]). Wenn aber so das Allgemeine als solches erst im Denken und Urtheilen und in dem dadurch allein möglichen Aussagen besteht, so ist es doch darum durchaus nicht ohne Beziehungen zur absoluten Wirklichkeit. Die Universalien könnten nicht die unentbehrlichen Formen alles Erkennens sein, wie sie es thatsächlich sind, wenn es nicht in der Natur der Dinge selbst Etwas gäbe, was wir in ihnen begreifen und aussagen. Das aber ist die Gleichheit oder Aehnlichkeit *(conformitas)* der Wesensbestimmtheiten der individuellen Substanzen[4]). Nicht als numerische oder substantielle Identität, sondern als gleichbestimmte Mannigfaltigkeit besteht das Universale in der Natur, um erst in der Auffassung des menschlichen Denkens zum einheitlichen Begriff, der die Aussage ermöglicht, zu werden. Jene gleichbestimmte Mannigfaltigkeit der Individuen erklärt sich aber auch Abaelard daraus, dass Gott die Welt nach den Urbildern geschaffen habe, welche er in seinem Geiste (Noys) trug. So bestehen nach ihm die Universalien erstens in Gott als *conceptus mentis* vor den Dingen, zweitens in den Dingen als Gleichheit der wesentlichen Merkmale von Individuen, drittens nach den Dingen im menschlichen Verstande als dessen durch vergleichendes Denken gewonnene Begriffe und Aussagen.

So vereinigen sich in Abaelard die verschiedenen Denkrichtungen der Zeit. Aber er hatte die einzelnen Elemente dieser Ansicht gelegentlich, zum Theil in

1) So macht ihn Ritter zum Realisten, Hauréau zum Nominalisten. — 2) Vgl. Arist. de interpr. 7, 17a 39. — 3) Es scheint, dass Abaelard zu verschiedenen Zeiten mehr die eine oder die andere Variante betont hat, und vielleicht hat sich auch seine Schule nach diesen beiden Richtungen verschieden entwickelt. — 4) Andere, welche in der Hauptsache ebenso dachten, z. B. Gilbert de la Porrée, halfen sich mit der (aristotelischen) Unterscheidung erster und zweiter Substanzen oder zwischen Substanz und Subsistenz; doch braucht Gilbert die letzteren Termini Abaelard gegenüber in vertauschter Bedeutung.

der Polemik, und wohl auch zu wechselnder Zeit mit wechselnder Betonung des einen oder des anderen entwickelt und niemals eine systematische Gesammtlösung des Problems gegeben. Sachlich war er so weit vorgedrungen, dass es im Wesentlichen seine Ansicht war, welche in der von den arabischen Philosophen (Avicenna) übernommenen Formel „*universalia ante multiplicitatem, in multiplicitate et post multiplicitatem*“ zu der herrschenden Lehre wurde, den Universalien gebühre gleichmässig eine Bedeutung *ante rem* hinsichtlich des göttlichen Geistes, *in re* hinsichtlich der Natur und *post rem* hinsichtlich der menschlichen Erkenntniss. Und da Thomas und Duns Scotus der Hauptsache nach hierin übereinstimmten, so kam das Universalienproblem, welches damit freilich noch nicht gelöst ist[1]), zu einer vorläufigen Ruhe, um erst in der Erneuerung des Nominalismus (vgl. § 27) wieder in den Vordergrund zu treten.

7. Bedeutsamer aber noch als durch diese centrale Stellung im Universalienstreit ist Abaelard dadurch, dass er in seiner ganzen persönlichen Erscheinung die Stellung zum typischen Ausdruck brachte, welche die bei jenem Streit entfaltete Dialektik in dem geistigen Gesammtleben ihrer Zeit einnahm. Er ist, soweit es in dem Vorstellungskreise seiner Zeit möglich war, der Wortführer der freien Wissenschaft, der Prophet des neu erwachten Triebes nach eigener und selbständiger Erkenntniss gewesen. Abaelard (und mit ihm Gilbert) ist in erster Linie Rationalist: das Denken ist ihm die Norm der Wahrheit. Die Dialektik hat die Aufgabe, zwischen Wahrem und Falschem zu unterscheiden. Wohl unterwirft auch er sich der in der Tradition bewahrten Offenbarung: aber doch nur darum, sagt er, glauben wir der göttlichen Offenbarung, weil sie vernünftig ist. Die Dialektik hat daher bei ihm nicht mehr nur die Aufgabe, welche ihr Anselm (nach Augustin) vorschrieb, den Glaubensinhalt für den Verstand begreiflich zu machen, sondern er verlangt für sie auch das kritische Recht, in zweifelhaften Fällen nach ihren Regeln zu entscheiden. So stellte er in der Schrift „*Sic et non*“ die Ansichten der Kirchenväter zu gegenseitiger dialektischer Zersetzung einander gegenüber, um schliesslich nur in dem Beweisbaren auch das Glaubwürdige zu finden. So erscheint auch in seinem „Dialogus“ die erkennende Vernunft als Richterin über den verschiedenen Religionen, und wenn Abaelard das Christenthum als den idealen Abschluss der Religionsgeschichte betrachtet, so giebt es Aussprüche bei ihm[2]), worin er den Inhalt des Christenthums auf das ursprüngliche Sittengesetz reducirt, das von Jesus in seiner Reinheit wiederhergestellt worden sei. Von diesem Standpunkt gewann er auch zuerst wieder einen freien Blick für die Auffassung des Alterthums: er war, so

1) Selbst wenn man das Universalienproblem auf die Realität der Gattungsbegriffe in der Weise der Scholastik beschränkt, hat es in der weiteren Entwicklung noch wesentlich neue Phasen durchlaufen und kann gerade auf dem heutigen Stande der Wissenschaft nicht als endgiltig gelöst angesehen werden. Dahinter aber erhebt sich die allgemeinere und schwierigere Frage, welch' eine metaphysische Bedeutung jenen allgemeinen Bestimmungen zukommt, auf deren Erkenntniss alle erklärende Wissenschaft hinausläuft: vgl. H. Lotze, Logik (Leipzig 1874) §§ 313—321. Deshalb ist den Forschern von heute, welche den Universalienstreit als abgethan zum Gerümpel werfen oder gar wie eine längst überwundene Kinderkrankheit behandeln möchten, solange sie nicht mit voller Sicherheit und Klarheit anzugeben wissen, worin die metaphysische Wirklichkeit und Wirksamkeit dessen besteht, was wir ein Naturgesetz nennen, noch immer zuzurufen: *mutato nomine de te fabula narratur.* Vgl. auch O. Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit (2. Aufl. Strassburg 1880) 313 ff., 471 ff., und Gedanken und Thatsachen (1. Heft Strassburg 1882) 89 ff. — 2) Vgl. die Belege zum Folgenden bei Reutter, Gesch. der Aufklärung im M.-A. I, 183 ff.

wenig er von ihnen wusste, ein Bewunderer der Hellenen; er sieht in ihren Philosophen Christen vor dem Christenthum, und wenn er Männer wie Sokrates und Platon als inspirirt betrachtet, so fragt er (den Gedanken der Kirchenväter — vgl. 181 Anm. 5 — umkehrend), ob nicht vielleicht aus diesen Philosophen die religiöse Ueberlieferung theilweise geschöpft haben könnte. Das Christenthum gilt ihm als die demokratisirte Philosophie der Griechen.

Wollte man an dieser mehr religions- und culturgeschichtlichen als philosophisch neuen Bedeutung des Mannes dadurch irre werden, dass Abaelard, wie zuletzt fast alle „Aufklärer" des Mittelalters[1]), doch ein gehorsamer Sohn der Kirche war, so genügte es, die Angriffe in Betracht zu ziehen die er erfuhr. In der That ist sein Streit mit Bernhard von Clairvaux der Kampf des Erkennens mit dem Glauben, der Vernunft mit der Autorität, der Wissenschaft mit der Kirche. Und wenn Abaelard schliesslich die Wucht und der innerste Halt der Persönlichkeit fehlte, um in solchem Ringen obzusiegen[2]), so will andrerseits bedacht sein, dass eine Wissenschaft, wie sie das zwölfte Jahrhundert bieten konnte — auch abgesehen von der äusseren Machtfülle, zu der damals die Kirche erstarkte — der gewaltigen Innerlichkeit des Glaubens hätte unterliegen müssen, auch wenn sie von einer noch so grossen und hohen Persönlichkeit getragen gewesen wäre. Denn jenes kühne und zukunftsvolle Postulat, dass nur voraussetzungslose wissenschaftliche Einsicht den Glauben bestimmen sollte, — was besass es damals an Mitteln zu seiner Erfüllung? Es waren die hohlen Regeln der Dialektik, und was diese Wissenschaft an Inhalt aufzuweisen hatte, verdankte sie eben der Tradition, gegen welche sie sich mit der Kritik des Verstandes empörte. Dieser Wissenschaft fehlte die sachliche Kraft, um die Rolle durchzuführen, zu der sie sich berufen fühlte: aber sie stellte sich eine Aufgabe, die, wenn sie selbst sie zu lösen ausser Stande war, aus dem Gedächtniss der europäischen Völker nicht wieder verschwunden ist.

Wohl hören wir deshalb von dem lärmenden Treiben derjenigen, die Alles nur „wissenschaftlich" behandelt haben wollten[3]), wohl mehren sich seit Anselm die Klagen über den wachsenden Rationalismus des Zeitgeistes, über die bösen Menschen, die nur glauben wollen, was sie begreifen und beweisen können, über die Sophisten, die mit kecker Gewandtheit *pro et contra* zu disputiren wissen, über die „Verneiner", welche aus Rationalisten zu Materialisten und Nihilisten geworden sein sollen: — aber nicht einmal die Namen solcher Männer, geschweige denn ihre Lehren sind erhalten. Allein eben jener Mangel an eigenem Sachgehalt war der Grund, weshalb die dialektische Bewegung, als deren Fürst Abaelard erscheint, trotz allen Eifers und allen Scharfsinns ohne directen und unmittelbaren Erfolg verlief.

§ 24. Der Dualismus von Leib und Seele.

Aus diesen Gründen ist es erklärlich, dass wir im zwölften (und theilweise schon im eilften) Jahrhundert das Gefühl von der Unfruchtbarkeit der Dialektik ebenso verbreitet finden wie den fieberhaften Trieb, durch sie zur wahren Erkenntniss zu gelangen. Es geht durch diese Zeit neben dem heissen Wissens-

1) A. Harnack, Dogmengeschichte III, 322. — 2) Vgl. Th. Ziegler, Abaelard's Ethica, in Strassburg. Abh. z. Ph. (Freiburg 1884) p. 221. — 3) „Puri philosophi".

drange ein Zug der Enttäuschung: unbefriedigt von den Spitzfindigkeiten der Dialektik, welche sich — selbst in Männern wie Anselm — anheischig gemacht hatte, die letzten Geheimnisse des Glaubens rational zu ergründen, stürzten sich die Einen aus der unfruchtbaren Theorie in das praktische Leben, „in das Rauschen der Zeit, in's Rollen der Begebenheit", Andere in mystisch-übervernünftiges Schwelgen, Andere endlich in emsige Arbeit empirischer Forschung. Alle Gegensätze, in welche vorwiegend logische Verstandesthätigkeit treten kann, entwickeln sich neben der Dialektik und stehen gegen sie in mehr oder minder fest geschlossenem Bündniss: Praxis, Mystik und Empirie.

Hieraus ergab sich zunächst ein eigenthümlich verschieftes Verhältniss zu der wissenschaftlichen Tradition. Aristoteles, den man nur als den Vater der formalen Logik und als den Meister der Dialektik kannte, verdankte es dieser Unkenntniss, dass er als der Heros rein verstandesmässiger Weltbetrachtung galt und als solcher dem Glauben und der Kirche verdächtig war: Platon dagegen kannte man theils als den Schöpfer der (unwissentlich nach neuplatonischem Vorgange verfälschten) Ideenlehre, theils vermöge der Erhaltung des Timaeus als den Begründer einer Naturphilosophie, deren teleologischer Grundcharakter bei dem religiösen Denken die lebhafteste Zustimmung fand. Wenn daher Gerbert als Gegengewicht gegen den Uebermuth der Dialektik, in der er sich selbst Anfangs wenig glücklich versucht hatte, das Studium der Natur empfahl, das seinem eigenen, auf lebenskräftige Weltbethätigung gerichteten Wesen entsprach, so konnte er auf Beifall für dieses Bestreben nur bei den Männern rechnen, welche gleich ihm auf eine Verbreiterung der sachlichen Kenntnisse und zu diesem Behufe auf eine Aneignung der antiken Forschungen ausgingen. So erscheint hier zuerst im Gegensatze zur (aristotelischen) Dialektik der Rückgriff auf das Alterthum als Quelle sachlicher Einsichten, — eine erste, schwache Renaissance, welche, halb humanistisch halb naturalistisch, einen lebendigen Inhalt der Erkenntniss gewinnen will[1]). Gerbert's Schüler Fulbert (gestorben 1029) eröffnete die Schule von Chartres, welche in der Folgezeit der Sitz des mit dem Naturstudium verschwisterten Platonismus wurde: hier wirkten die Brüder Theodorich und Bernhard von Chartres, von hier empfing Wilhelm von Conches seine Richtung. In ihren Schriften mischt sich überall die kräftige Anregung des classischen Alterthums mit dem Interesse lebendiger Naturerkenntniss. So erfahren wir eine der eigenthümlichsten Verschiebungen der Litteraturgeschichte. Platon und Aristoteles haben ihre Rollen vertauscht: dieser erscheint als das Ideal einer abstracten Begriffswissenschaft, jener als der Ausgangspunkt sachlicher Naturerkenntniss. Was uns in diesem Zeitraum der mittelalterlichen Wissenschaft als Erkenntnis der äusseren Wirklichkeit entgegentritt, knüpft sich an den Namen Platon's: sofern es in diesem Zeitalter eine Naturwissenschaft giebt, ist sie diejenige der Platoniker, eines Bernhard von Chartres, eines Wilhelm von Conches und ihrer Genossen[2]).

---

1) Einen Hauptheerd dieser Bewegung bildete in Italien das Kloster Monte Cassino: hier wirkte (um 1050) der Mönch Constantinus Africanus, der (wie es auch von dem Platoniker Adélard von Bath bekannt ist) seine Gelehrsamkeit auf Reisen im arabischen Orient gesammelt hatte und namentlich für die Uebersetzung medicinischer Schriften (Hippokrates, Galen) thätig war. Die Wirkungen zeigen sich nicht nur in der Litteratur, sondern auch in der Gründung der berühmten Schule von Salerno (Mitte des zwölften Jahrhunderts). — **2)** Dabei ist diese humanistische Naturwissenschaft des früheren Mittelalters durchaus nicht wählerisch

Aber dieser Sinn für die empirische Wirklichkeit, welcher die Platoniker des Mittelalters vor der hochfliegenden Metaphysik der Dialektiker auszeichnet, hat noch eine andere und viel werthvollere Form angenommen. Unfähig noch, der äusseren Erfahrung bessere Ergebnisse als sie in der Ueberlieferung der griechischen Wissenschaft vorlagen, abzugewinnen, richtete sich der empirische Trieb des Mittelalters auf die Erforschung des geistigen Lebens und entfaltete die volle Energie eigener Beobachtung und scharfsinniger Analyse auf dem Gebiete der inneren Erfahrung — in der Psychologie. Das ist derjenige Gegenstand wissenschaftlicher Arbeit, für welchen das Mittelalter die werthvollsten Resultate erreicht hat[1]). Hierin stellte sich, mit substantiellem Gehalt erfüllt, die Erfahrung des praktischen Lebens wie diejenige sublimster Frömmigkeit dem dialektischen Begriffsspiel entgegen.

1. Der natürliche Führer aber auf diesem Gebiete war Augustin, dessen psychologische Anschauungen eine um so stärkere Herrschaft ausübten, je mehr sie einerseits mit der religiösen Ueberzeugung verflochten waren und je weniger andrerseits die aristotelische Psychologie bekannt war. Augustin aber hatte in seinem Systeme den vollen Dualismus aufrechterhalten, welcher die Seele als eine immaterielle Substanz und den Menschen als eine Verbindung zweier Substanzen, des Leibes und der Seele, betrachtete. Eben deshalb konnte er eine Erkenntniss der Seele nicht aus ihren Beziehungen zum Leibe erwarten und betrat mit vollem Bewusstsein den Standpunkt der inneren Erfahrung.

Das so aus metaphysischen Voraussetzungen entsprungene neue methodische Princip konnte sich ungestört entfalten, solange die monistisch-metaphysische Psychologie des Peripateticismus noch unbekannt blieb. Und diese Entfaltung wurde auf das Nachdrücklichste durch diejenigen Bedürfnisse gefördert, welche das Mittelalter zur Psychologie führten. Der Glaube suchte die Selbsterkenntniss der Seele zum Zwecke ihres Heils, und dieses Heil wurde gerade in jenen transscendenten Thätigkeiten gefunden, durch welche die Seele, dem Leibe entfremdet, einer höheren Welt zustrebt. Deshalb waren es hauptsächlich die Mystiker, welche die Geheimnisse des inneren Lebens belauschen wollten und damit zu Psychologen wurden.

Wichtiger und philosophisch bedeutsamer als die einzelnen, oft sehr phantastischen und oft sehr verschwommenen Lehren, die in dieser Richtung aufgestellt wurden, ist die Thatsache, dass vermöge dieser Zusammenhänge der Dualismus der sinnlichen und der übersinnlichen Welt in voller Schärfe aufrechterhalten wurde und so ein starkes Gegengewicht gegen den neuplatonischen Monismus bildete. Aber diese metaphysische Wirkung auszuüben war er erst später berufen; zunächst wurde er in der begrenzteren Form des anthropologischen Dualismus von Leib und Seele zum Ausgangspunkte der Psychologie als der Wissenschaft der inneren Erfahrung[2]).

---

in der Aufnahme der antiken Tradition gewesen: so hat z. B. Wilhelm von Conches (vgl. Migne Bd. 90. 1132 ff. und den Bericht von Walter von St. Victor in den Auszügen des Bulaeus, bei Migne Bd. 199, S. 1170) mit seinem Platonismus eine atomistische oder korpusculartheoretische Naturauffassung für vereinbar gehalten.

1) Vgl. hierzu und zum Folgenden (wie auch später zu § 27) die Abhandlungen von H. Siebeck im I.—III. Bande des Archivs für Geschichte der Philosophie, sowie im 93. u. 94. Bande der Zeitschrift f. Philos. u. Krit. (1888—90). — 2) Vgl. auch K. Werner, Kosmologie und Naturlehre des scholastischen Mittelalters, mit specieller Beziehung auf Wilhelm von

Sehr merkwürdig ist deshalb die Erscheinung, dass die Vertreter dieser Psychologie als „Naturwissenschaft des inneren Sinnes", wie sie später genannt worden ist, gerade dieselben Männer sind, welche sich redlich abmühen, aus allem Material, dessen sie habhaft werden können, ein Wissen von der äusseren Welt zu gewinnen. Von der Dialektik abgewendet, suchen sie eine Erkenntniss des empirisch Wirklichen, eine Naturphilosophie; aber sie theilen diese in zwei völlig getrennte Gebiete: Physica corporis und Physica animae. Dabei überwiegt bei den Platonikern die Vorliebe für das Studium der äusseren, bei den Mystikern diejenige für die innere Natur[1]).

2. Als das charakteristische, wesentlich neue und förderliche Merkmal dieser empirischen Psychologie muss nun aber das Bestreben angesehen werden, die seelischen Thätigkeiten und Zustände nicht nur zu classificiren, sondern ihren lebendigen Einfluss aufzufassen und ihre Entwicklung zu begreifen. Diese Männer waren sich in ihren frommen Gefühlen, in ihrem Ringen nach dem Genuss der göttlichen Gnade eines inneren Erlebnisses, einer Geschichte ihrer Seele bewusst, und es trieb sie, diese Geschichte zu schreiben; und wenn sie dabei platonische, augustinische und neuplatonische Begriffe in bunter Mischung zur Bezeichnung der einzelnen Thatsachen benutzten, so ist das Wesentliche und Entscheidende immer, dass sie den Entwicklungsgang des inneren Lebens aufzuzeigen unternahmen.

Nicht viel Mühe hat diesen Mystikern, die eine Metaphysik nicht suchten, sondern im Glauben besassen, die später so schwerwiegend gewordene Frage bereitet, wie jene Dualität von Leib und Seele zu verstehen sei. Zwar ist sich Hugo von St. Victor bewusst, dass, wenn auch die Seele das Niederste in der immateriellen und der Menschenleib das Höchste in der materiellen Welt ist, beide doch noch von so gegensätzlicher Beschaffenheit sind, dass ihre Verbindung *(unio)* ein unbegreifliches Räthsel bleibt; aber er meint, gerade damit habe Gott gezeigt und zeigen wollen, dass ihm Nichts unmöglich sei. Statt darüber dialektisch zu grübeln, nehmen vielmehr die Mystiker diesen Dualismus zur Voraussetzung, um für ihre wissenschaftliche Betrachtung die Seele in sich zu isoliren und ihr inneres Leben zu beobachten.

Dies Leben aber ist für die Mystik die Entwicklung der Seele zu Gott, und so ist diese erste Form der Psychologie des inneren Sinnes die Heilsgeschichte des Individuums. Die Mystiker betrachten die Seele wesentlich als Gemüth, sie zeigen die Entfaltung ihres Lebensprocesses aus den Gefühlen, und sie beweisen ihre schriftstellerische Virtuosität gerade in der Ausmalung von Gefühlszuständen und Gefühlsbewegungen. Und auch darin sind sie die echten Nachfolger Augustin's, dass sie in der Zergliederung dieses Processes überall die treibenden Willenskräfte erforschen, dass sie die Stimmungen des Willens untersuchen, vermöge deren der Glaube den Verlauf der Erkenntniss bedingt, und dass ihnen doch am Ende als die höchste Entwicklungs-

Conches; und Der Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie von Alcuin bis Albertus Magnus (beides Separatabdrücke aus den Sitzungsberichten (Bd. 75) bezw. Denkschriften (Bd. 25) der Wiener Akademie, 1876).

1) Doch muss erwähnt werden, dass Hugo von St. Victor nicht nur in der „Eruditio didascalia" ein encyclopädisches Wissen an den Tag legt, sondern sich auch mit den Lehren der antiken Medicin, insbesondere mit den Theorien der physiologischen Psychologie (Erklärung der Wahrnehmungen, Temperamente etc.) bis in's Genaueste vertraut zeigt.

stufe der Seele das mystische Schauen Gottes gilt, welches freilich auch hier mit der Liebe Eins gesetzt wird. So thun es wenigstens die beiden durchweg vom Geist der Wissenschaft getragenen Victoriner Hugo und Richard, während bei Bernhard von Clairvaux das praktische Moment des Willens viel stärker betont wird. Dieser wird nicht müde, den in seiner Zeit erwachten, mit allen Tugenden und Untugenden sich gebahrenden reinen Trieb des Wissens um des Wissens willen als heidnisch zu denunciren, und doch ist auch ihm die letzte der zwölf Stufen der Demuth jene Ekstase der Vergottung, mit welcher das Individuum in dem ewigen Wesen aufgeht, „wie der Wassertropfen in einem Fasse Wein“.

Auch die Psychologie der Erkenntniss baut sich bei den Victorinern auf augustinischem Grundrisse auf. Drei Augen sind dem Menschen gegeben: das fleischliche um die Körperwelt, das vernünftige um sich selbst in seiner Innerlichkeit, das contemplative um die geistige Welt und die Gottheit zu erkennen. Wenn deshalb nach Hugo *cogitatio*, *meditatio* und *contemplatio* die drei Stufen der intellectuellen Thätigkeit sind, so ist es interessant und für die Persönlichkeit selbst charakteristisch, in welchem Masse er die Mitwirkung der Einbildungskraft *(imaginatio)* in allen Arten der Erkenntniss betont. Auch die Contemplation ist eine *visio intellectualis*, ein geistiges Schauen, welches allein die höchste Wahrheit unverzerrt erfasst, während das Denken nicht dazu im Stande ist.

So ist Altes und Neues in den Schriften der Victoriner vielfach gemischt: zwischen feinsinnigste Beobachtungen und feinfühligste Schilderungen der psychischen Functionen drängen sich die Phantasien mystischer Verzückung. Zweifellos fällt auch hier die Methode der Selbstbeobachtung in die Gefahr, zur Schwärmerei zu führen: aber sie gewinnt andrerseits schon manche eigene Frucht, sie lockert den Boden für die Forschung der Zukunft, und vor Allem, sie steckt das Feld ab, auf welchem die moderne Psychologie erwachsen sollte.

3. Von ganz anderer Seite hat diese neue Wissenschaft der inneren Erfahrung sogleich Unterstützung und Bereicherung erfahren: ein Nebenertrag des Universalienstreites – und nicht der schlechteste — kam ihr zu gute. Wenn der Nominalismus und der Conceptualismus das An-sich-bestehen der Universalien bestritten und die Arten und Gattungen für subjective Gebilde im erkennenden Geiste erklärten, so fiel ihnen die Beweispflicht zu, das Entstehen dieser allgemeinen Vorstellungen in der Seele des Menschen verständlich zu machen. So sahen sie sich direct auf das empirische Studium der Entwicklung der Vorstellungen hingewiesen und brachten für die sublime Poesie der Mystiker eine zwar nüchterne, aber um so wünschenswerthere Ergänzung. Denn gerade weil es sich um den Nachweis des Ursprungs rein subjectiver Denkinhalte handeln sollte, die als Producte der zeitlichen Entwicklung des Menschen zu erklären wären, so konnte diese Untersuchung nur ein Beitrag zur Psychologie der inneren Erfahrung werden.

Schon die These des extremen Nominalismus gab ihren Gegnern Anlass, das Verhältniss des Worts zum Gedanken zu behandeln, und führte bei Abaelard zu eingehender Betrachtung der Mitwirkung, welche der Sprache bei der Entwicklung der Gedanken zukommt. Die Frage nach der Bedeutung der Zeichen und Bezeichnungen in der Vorstellungsbewegung wurde dadurch neu

in Fluss gebracht. Noch mehr in das Herz der theoretischen Psychologie führt die Untersuchung, welche in der Abhandlung *De intellectibus* über den nothwendigen Zusammenhang zwischen Intellect und Wahrnehmung geführt wird. Es wird hier gezeigt, wie die Empfindung als verworrene Vorstellung *(confusa conceptio)* noch in die sie mit anderen zusammenfassende Anschauung *(imaginatio)* eingeht und in dieser reproducirbar erhalten bleibt, wie sodann der Verstand dies mannigfache Material in successivem Durchlaufen (discursiv) zu Begriffen und Urtheilen verarbeitet, und wie erst nach Erfüllung aller dieser Bedingungen Meinung, Glauben und Wissen zu Stande kommen, wo dann schliesslich der Intellect den Gegenstand in einmaliger Gesammtanschauung (intuitiv) erkennt.

In ähnlicher Weise hat Johannes von Salisbury den psychischen Entwicklungsprocess dargestellt: aber bei ihm macht sich am stärksten die der augustinischen Auffassung der Sache eigene Tendenz geltend, die verschiedenen Thätigkeitsformen nicht als über einander oder neben einander liegende Schichten, sondern als in einander befindliche Functionsrichtungen derselben lebendigen Einheit zu betrachten. Er findet schon bei der Empfindung und in höherem Masse bei der Anschauung zugleich einen Act des Urtheils, und als Verbindung der neu eintretenden Empfindungen mit den reproducirten enthält nach ihm die Anschauung zugleich die Gefühlszustände *(passiones)* der Furcht und der Hoffnung. So entwickelt sich aus der Imagination als dem psychischen Grundzustande die doppelte Reihe des Bewusstseins: in der theoretischen zunächst die Meinung und durch Vergleichung der Meinungen das Wissen, sowie die vernünftige Ueberzeugung *(ratio)*, beide unter der Willenswirkung der Klugheit *(prudentia)*, endlich aber vermöge des Strebens nach ruhender Weisheit *(sapientia)* die contemplative Erkenntnis des Intellects, — in der praktischen Reihe die Gefühle der Lust und der Unlust mit allen ihren Auszweigungen in die wechselnden Zustände des Lebens.

So ist bei Johannes andeutungsweise das ganze Programm der späteren Associationspsychologie vorgezeichnet, deren Führer gerade seine Landsleute werden sollten. Und nicht nur in den Problemen, sondern auch in der Art ihrer Behandlung darf er als ihr Vorbild gelten. Von den weltfremden Speculationen der Dialektik hält er sich fern; er hat die praktischen Zwecke des Wissens im Auge, er will sich damit in der Welt, worin der Mensch leben soll, und vor allem in dem wirklichen Innenleben des Menschen selbst zurechtfinden, und er bringt eine weltmännische Feinheit und Freiheit des Geistes in die Philosophie mit, wie sie in jenen Zeiten sonst fehlt. Er verdankt dies nicht zum wenigsten der Erziehung des Geschmacks und des gesunden Weltverstandes, den die classischen Studien gewähren: und auch hierin sind ihm seine Landsleute nicht zu ihrem Schaden gefolgt. Er ist der Vorläufer der englischen Aufklärung, wie Abaelard derjenige der französischen [1]).

4. Eine eigenartige Nebenerscheinung dieser Versteifung des Gegensatzes von Aeusserem und Innerem und dieser Verlegung des wissenschaftlichen Princips in die Innerlichkeit ist endlich auch Abaelard's Ethik [2]). Schon in ihrem

---

1) Reutter, a. a. O. II, 80 stellt so Roger Bacon und Abaelard einander gegenüber; doch findet sich gerade der entscheidende Zug der empirischen Psychologie kräftiger bei Johannes.— 2) Vgl. darüber Th. Ziegler in den Strassburger Abhandlungen zur Philosophie (Freiburg 1884).

Titel *Scito te ipsum* kündet sie sich als eine auf innere Erfahrung sich gründende Lehre an, und ihre Bedeutung besteht gerade darin, dass sie zum ersten Male wieder die Ethik als eigene philosophische Disciplin behandelt und die dogmatisch-metaphysischen Bestrebungen von ihr abstreift[1]). Das gilt von dieser Ethik, obwohl auch sie von dem christlichen Sündenbewusstsein als von der Fundamentalthatsache ausgeht. Aber gleich hier strebt sie sofort in das Innerste. Gutes und Böses, sagt sie, besteht nicht in der äusseren Handlung, sondern in deren innerlicher Ursache. Es besteht aber auch nicht in den Gedanken *(suggestio)*, Gefühlen und Begierden *(delectatio)*, welche der Willensentscheidung vorhergehen, sondern lediglich in diesem Entschluss zur That *(consensus)* selbst. Denn die in dem natürlichen Zusammenhange und zum Theil in der leiblichen Constitution begründete Neigung *(voluntas)*, welche zum Guten oder zum Bösen führen kann, ist nicht selbst im eigentlichen Sinne gut oder böse. Der Fehler *(vitium)* — hierauf reducirt Abaelard die Erbsünde — wird erst durch den *consensus* zur Sünde *(peccatum)*. Ist aber dieser vorhanden, so ist mit ihm auch die Sünde vollständig da, und die leiblich ausgeführte Handlung mit ihren äusseren Folgen fügt ethisch nichts mehr zu ihr hinzu.

So wird das Wesen des Moralischen von Abaelard lediglich in den Willensentschluss *(animi intentio)* verlegt. Welches ist nun aber die Norm, nach der dieser Willensentschluss als gut oder böse charakterisirt werden soll? Auch hier verschmäht Abaelard jede äussere und objective Bestimmung durch ein Gesetz: er findet die Norm der Beurtheilung lediglich im Innern des sich entschliessenden Individuums, und sie besteht in der Uebereinstimmung oder Nicht-Uebereinstimmung mit dem Gewissen *(conscientia)*. Gut ist die Handlung, welche mit der eigenen Ueberzeugung des sich Entschliessenden im Einklang ist: bös ist nur diejenige, die ihr widerspricht.

Und was ist das Gewissen? Wo Abaelard als Philosoph, als der rationalistische Dialektiker lehrt, der er war, da ist es ihm (nach antikem Vorgange — *Cicero*) das natürliche Sittengesetz, das, wenn auch in verschiedenem Masse erkannt, allen Menschen gemein ist und das, wie Abaelard überzeugt war, nach seiner Verdunklung durch menschliche Sünde und Schwäche in der christlichen Religion zu neuer Klarheit erweckt worden ist (vgl. oben § 23, 7). Diese *lex naturalis* aber ist für den Theologen identisch mit dem Willen Gottes[2]). Dem Gewissen folgen heisst daher Gott gehorchen, gegen das Gewissen handeln ist Verachtung Gottes. Wo aber irgendwie der Inhalt des natürlichen Sittengesetzes zweifelhaft ist, da bleibt dem Individuum nur übrig, nach seinem Gewissen, d. h. nach seiner Erkenntniss des göttlichen Gebots sich zu entscheiden.

Diese Ethik der Gesinnung[3]), welche das Haupt der Dialektiker und Peripatetiker vortrug, erweist sich als eine Steigerung der augustinischen Prin-

1) Es wirft ein überraschendes Licht auf die Klarheit von Abaelard's Denken, wenn er gelegentlich den metaphysischen Begriff des Guten (Vollkommenheit = Realität) genau von dem moralischen Begriff des Guten geschieden haben will, über den allein die Ethik handle: er zeigt damit, dass er eine der stärksten Problemverschlingungen der Geschichte durchschaut hatte. — 2) In der theologischen Metaphysik scheint Abaelard (Commentar zum Römerbriefe II, 241) gelegentlich so weit gegangen zu sein, dass er den Inhalt des Sittengesetzes auf die Willkür des göttlichen Willens zurückführte. — 3) Deren nach verschiedenen Richtungen bedeutsamer Gegensatz gegen die kirchliche Theorie und Praxis hier nicht auszuführen ist.

cipien der Verinnerlichung und des Willensindividualismus, die aus dem System des grossen Kirchenlehrers und über dessen Grenzen hinaus zu fruchtbarer Wirkung in die Zukunft hervordringt.

2. Kapitel. Zweite Periode

(seit etwa 1200).

Karl Werner, Der hl. Thomas von Aquino, 3 Bde. Regensburg 1858ff.
Die Scholastik des späteren Mittelalters. 3 Bde. Wien 1881ff.

Das Bedürfniss nach inhaltlicher Erkenntniss, welches, nachdem der erste Rausch der Dialektik verflogen war, sich der abendländischen Wissenschaft bemächtigte, sollte sehr bald eine Erfüllung von ungeahnter Ausdehnung finden. Die Berührung mit der orientalischen Cultur, welche sich gegen den Ansturm der Kreuzzüge zunächst siegreich behauptete, eröffnete den Völkern Europas neue Welten des geistigen Lebens. Die arabische und in ihrem Gefolge die jüdische Wissenschaft[1]) hielten ihren Einzug in Paris. Sie hatten die Tra-

1) Auf eine eigene Darstellung der arabischen und jüdischen Philosophie des Mittelalters glaubt der Verfasser verzichten zu sollen und zu dürfen — zu sollen insofern, als ihm hier die Einsicht in die Originalquellen zum grossen Theil verschlossen ist und er sich auf die Reproduction secundärer Darstellungen angewiesen sähe, — zu dürfen aber deshalb, weil dasjenige, was aus dieser weitschichtigen Litteratur befruchtend in die europäische Wissenschaft übergegangen ist — und darum allein könnte es sich in dieser Darstellung der Gesammtentwicklung der Philosophie handeln —, mit verschwindenden Ausnahmen sich durchgängig als geistiges Eigenthum des Alterthums, der griechischen oder der hellenistischen Philosophie, ergiebt. Deshalb folgt hier nur eine gedrängte

Uebersicht über die arabische und jüdische Philosophie im Mittelalter.

Aus der Litteratur über diese allerdings mehr litterarhistorisch als philosophisch interessante, aber durch die Forschung noch nicht zu voller Klarheit durchgearbeitete Traditionsperiode, welche eine competente Gesammtdarstellung noch nicht gefunden hat, sind hervorzuheben:

Mohammed al Schahrestani, Geschichte der religiösen und philosophischen Secten bei den Ar. (deutsch von Haarbrücker, Halle 1850f.) — A. Schmölders, Documenta philosophiae Arabum (Bonn 1836) und Essai sur les écoles philosophiques chez les Ar. (Paris 1842). — Fr. Dieterici, Die Philosophie der Ar. im zehnten Jahrhundert (8 Hefte. Leipzig 1865—76). — Vgl. auch v. Hammer-Purgstall, Geschichte der arabischen Litteratur.

S. Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe (Paris 1859) und Desselben Artikel über die einzelnen Philosophen im Dictionnaire des sciences philosophiques.

M. Eisler, Vorlesungen über die jüdischen Philosophen des Mittelalters (3 Bde. Wien 1870--84). — M. Joël, Beiträge zur Geschichte der Philosophie (Breslau 1876). — J. Spiegler, Geschichte der Philosophie des Judenthums (Leipzig 1890). — Vgl. auch Fürst's Bibliotheca Judaica und die Geschichten des Judenthums von Graetz und Geiger.

So eng die Beziehungen sein mögen, in denen die Philosophie auch der beiden semitischen Culturvölker zu den religiösen Interessen stand, so hat doch namentlich die arabische Wissenschaft ihren eigenthümlichen Charakter dem Umstande verdankt, dass ihre Urheber und Träger zum weitaus grössten Theil nicht Kleriker, wie im Abendlande, sondern Aerzte waren. (Vgl. F. Wüstenfeld, Geschichte der arab. Aerzte und Naturforscher. Göttingen 1840.) So ging hier von Anfang an das Studium der antiken Medicin und Naturwissenschaft mit demjenigen der Philosophie Hand in Hand. Hippokrates und Galen wurden ebenso (zum Theil auf dem Umwege über das Syrische) übersetzt und gelesen, wie Platon, Aristoteles und die Neuplatoniker. Daher hält in der arabischen Metaphysik stets der Dialektik die Naturphilosophie das Gegengewicht. So sehr nun aber dies geeignet war, dem wissenschaftlichen Denken eine breitere Basis der thatsächlichen Kenntnisse zu gewähren, so wird man doch andrerseits die selbständigen Leistungen der Araber in Naturforschung und Medicin nicht überschätzen dürfen. Auch hier ist die mittelalterliche Wissenschaft wesentlich gelehrte

dition des griechischen Denkens und Wissens unmittelbarer und vollständiger bewahrt als die Klöster des Abendlandes. Ueber Bagdad und Cordova ergoss sich ein stärkerer und inhaltreicherer Strom wissenschaftlicher Ueberlieferung

---

Tradition. Die Kenntnisse, welche die Araber später dem Abendlande überliefern konnten, stammten in der Hauptsache aus den Büchern der Griechen. Eine wesentliche Verbreiterung hat auch das Erfahrungswissen durch eigene Arbeiten der Araber nicht erfahren; nur auf einigen Gebieten, wie z. B. der Chemie und der Mineralogie und in einigen Theilen der Medicin, z. B. Physiologie, erscheinen sie selbständiger. In der Methode aber und in den principiellen Auffassungsweisen, in dem ganzen philosophischen Begriffssystem stehen sie, soweit unsere Kenntniss darüber reicht, durchweg unter dem combinirten Einflusse des Aristotelismus und des Neuplatonismus. (Und dasselbe gilt von den Juden.) Auch lässt sich nicht behaupten, dass sich in der Aneignung dieses Stoffes etwa nationale Eigenthümlichkeit entfalte. Diese ganze wissenschaftliche Bildung ist vielmehr dem Araberthum künstlich aufgepfropft; sie kann in ihm keine rechten Wurzeln schlagen, und nach kurzer Blüthe welkt sie kraftlos in sich zusammen. In der Gesammtgeschichte der Wissenschaft ist ihre Mission nur die, der Entwicklung des abendländischen Geistes zum Theil die Continuität zurückzugeben, die er selbst zeitweilig verloren hatte.

Der Natur der Sache gemäss hat sich auch hier die Aneignung der antiken Wissenschaft in rückläufiger Bahn vollzogen. Von dem in syrischer Tradition noch zeitgenössischen und vermöge seiner religiösen Färbung sympathischen Neuplatonismus fing man an, um zu den besseren Quellen aufzusteigen: aber die Folge blieb die, dass man auch Aristoteles und Platon durch die Brille Plotin's und Proklos' sah. Während der Herrschaft der Abassiden, namentlich auf Veranlassung des Chalifen Almamun (im Anfang des neunten Jahrhunderts) herrschte in Bagdad ein reges wissenschaftliches Leben: die Neuplatoniker, die besseren Commentatoren, fast die ganzen Lehrschriften des Aristoteles, Republik, Gesetze und Timaeus Platon's waren in Uebersetzungen bekannt.

Die ersten deutlicher hervortretenden Persönlichkeiten, Alkendi (gestorben um 870) und Alfarabi (gestorben 950) unterscheiden sich in ihren Lehren kaum von den neuplatonischen Erklärern des Aristoteles: eine grössere Eigenbedeutung wohnt Avicenna bei (Ibn Sina, 980–1037), dessen „Kanon" das Grundbuch der mittelalterlichen Medicin im Occident wie im Orient geworden ist, der aber auch durch seine überaus zahlreichen philosophischen Schriften (insbesondere die Metaphysik und die Logik) einen mächtigen Einfluss ausgeübt hat. Seine Lehre kommt dem reinen Aristotelismus wieder näher und unter allen Arabern wohl am nächsten.

Die Ausbreitung dieser philosophischen Ansichten wurde aber von der mohammedanischen Orthodoxie mit scheelen Augen angesehen, und wie Avicenna selbst, so erfuhr die wissenschaftliche Bewegung schon im zehnten Jahrhundert so heftige Verfolgungen, dass sie sich in den Geheimbund der „lauteren Brüder" flüchtete. Diese haben den äusserst stattlichen Umfang des damaligen Wissens in einem Schriftencomplex (darüber Dieterici, s. oben) niedergelegt, der jedoch Avicenna gegenüber eine noch stärkere Neigung zum Neuplatonismus zu zeigen scheint.

Von wissenschaftlichen Leistungen der Gegner ist einerseits die wunderliche Metaphysik der orthodoxen Motekallemin bekannt, welche sich am Gegensatze gegen die aristotelisch-neuplatonische Anschauung des lebendigen Naturzusammenhanges zu einer äussersten Ueberspannung der alleinigen Causalität Gottes entwickelte und in höchster metaphysischer Verlegenheit zu einem verzerrten Atomismus griff; andrerseits erscheint hier in den Schriften des Algazel (1059–1111; Destructio philosophorum) eine skeptisch-mystische Zersetzung der Philosophie. Vgl. T. de Boer, Die Widersprüche der Philosophie nach Algazzali und ihr Ausgleich durch Ibn Roschd (Strassburg 1894).

Diese Tendenzen trugen im Oriente den Sieg um so mehr davon, je schneller die geistige Erhebung des Mohammedanismus dort wieder in sich zusammenbrach. Die Fortsetzung der arabischen Wissenschaft ist in Andalusien zu suchen, wo die mohammedanische Cultur ihre kurze Nachblüthe fand. Hier entwickelte sich in freieren Verhältnissen die Philosophie zu einem kräftigen Naturalismus, der wieder stark neuplatonisches Gepräge trug.

Eine charakteristische Darstellung der Erkenntnisslehre dieser Philosophie findet sich in der „Leitung des Einsamen" von Avempace (gestorben 1138), und ähnliche Gedanken spitzen sich bei Abubacer (Ibn Tophail; gestorben 1185) zu einer interessanten Auseinandersetzung der natürlichen mit der positiven Religion zu. Des letzteren philosophischer Roman („Der Lebende, des Wachenden Sohn"), der die intellektuelle Entwicklung eines von allem historisch-gesellschaftlichen Zusammenhange auf einsamer Insel abgeschlossenen Menschen darstellt, ist in lateinischer Uebersetzung von Pocock als „Philosophus autodidactus" (Oxford 1671 und 1700 — noch nicht zwanzig Jahre vor dem Erscheinen von Defoe's Robinson Crusoe!)

als über Rom und York. Aber auch jener führte in philosophischem Betracht an Neuem nicht viel mehr mit sich als dieser. Vielmehr ist hinsichtlich eigener principieller Gedanken die orientalische Philosophie des Mittelalters noch ärmer als die europäische. Nur an Breite und Massigkeit der Tradition, an Umfang des gelehrten Materials und an Ausbreitung realer Kenntnisse war das Morgenland weit überlegen, und diese Schätze gingen nun auch in den Besitz der christlichen Völker über.

Für die Philosophie dagegen war dabei vor Allem wichtig, dass die Pariser Wissenschaft jetzt nicht nur mit der ganzen Logik des *Aristoteles*, sondern auch mit allen sachlichen Theilen seines Systems bekannt wurde. Durch die „neue Logik" wurde der schon in sich absterbenden Dialektik frisches Blut

---

und in deutscher Uebertragung als „Der Naturmensch" von Eichhorn (Berlin 1783) herausgegeben worden.

Die bedeutendste Erscheinung aber und jedenfalls der selbständigste unter den arabischen Denkern ist *Averroës*, 1126 in Cordova geboren, eine Zeit lang Richter und dann Leibarzt des Chalifen, später durch eine religiöse Verfolgung nach Marocco verdrängt, 1198 gestorben. Er hat fast alle Lehrschriften des von ihm als höchsten Lehrer der Wahrheit verehrten Aristoteles in Paraphrasen und kurzen oder längeren Commentaren behandelt (gedruckt bei den älteren Ausgaben des Aristoteles). Von seinen eigenen Werken (Venedig 1553; einige existiren nur noch in hebräischer Uebertragung) ist die Widerlegung Algazel's, Destructio destructionis, hervorzuheben. Zwei seiner Abhandlungen über das Verhältniss von Philosophie und Theologie sind in deutscher Uebersetzung von M. J. Müller (München 1875) herausgegeben worden. Vgl. E. Renan, Averroès et l'averroisme, 3. Aufl. Paris 1869.

Mit der Verdrängung der Araber aus Spanien verlieren sich auch die Spuren ihrer philosophischen Thätigkeit.

Die *jüdische Wissenschaft* des Mittelalters ist in der Hauptsache eine Begleiterscheinung der arabischen und von dieser abhängig. Ausgenommen ist davon nur die Kabbala, jene phantastische Geheimlehre, deren (später freilich viel überarbeitete) Grundzüge dieselbe eigenthümliche Verquickung orientalischer Mythologie mit Ideen der hellenistischen Wissenschaft zeigen und in dieselbe Zeit und dieselben aufgeregten Vorstellungskreise der Religionsmischung zurückgehen, wie der christliche Gnosticismus. Vgl. A. Franck, Système de la Kabbale (Paris 1842, deutsch von Jellinek, Leipzig 1844). H. Joël, Die Religionsphilosophie des Sohar (Leipzig 1849). Dagegen sind bezeichnender Weise die Hauptwerke der jüdischen Philosophie ursprünglich arabisch geschrieben und erst verhältnissmässig spät in's Hebräische übersetzt worden.

Dem frühesten arabischen Aristotelismus und noch mehr den freisinnigeren mohammedanischen Theologen, den sogenannten Mutaziliten, verwandt ist das Buch von *Saadjah Fajjumi* (gestorben 942), „über Religionen und Philosophien", welches eine Apologie des jüdischen Dogmas geben will. In der neuplatonischen Richtung begegnet uns *Avicebron* (Ibn Gebirol, ein spanischer Jude des eilften Jahrhunderts), von dessen „Fons vitae" hebräische und lateinische Bearbeitungen erhalten sind. Als der bedeutendste jüdische Philosoph des Mittelalters gilt Moses *Maimonides* (1135—1204), der nach seiner Bildung und Lehre der um Averroës gruppirten Phase der arabischen Wissenschaft angehört. Seine Hauptschrift „Lehrer der Schwankenden" (Doctor perplexorum), ist arabisch und französisch mit Commentar von Munk (3 Bde. Paris 1856—66) herausgegeben worden. Noch enger ist der Anschluss an Averroes bei *Gersonides* (Levi ben Gerson, 1288—1344).

Die Juden haben vermöge ihrer weitverzweigten mercantilen Beziehungen durch Vertrieb und Uebersetzung am meisten zur Verbreitung der orientalischen Philosophie im Abendlande beigetragen: namentlich im dreizehnten und vierzehnten Jahrhundert haben ihre Schulen in Südfrankreich diese weittragende Vermittlung organisirt.

Zu der arabisch-jüdischen Litteratur, welche die christliche Wissenschaft um 1200 aufnahm, gehört endlich auch eine Anzahl *pseudonymer* und *anonymer* Schriften, welche den letzten Zeiten des Neuplatonismus entstammen, zum Theil auch vielleicht noch jünger sind, — darunter hauptsächlich die „Theologie des Aristoteles" (arabisch und deutsch von Dieterici, Leipzig 1882 und 1883) und der *Liber de causis* (De essentia purae bonitatis, ein Auszug aus der dem Proklos zugeschriebenen στοιχείωσις θεολογική, arabisch, lateinisch und deutsch herausgegeben von O. Bardenhewer (Freiburg i. Br. 1882).

zugeführt, und wenn nun die Aufgabe der rationalen Auseinanderlegung der gläubigen Weltanschauung in neuem Ansturm und mit gereifter Technik des Denkens ergriffen wurde, so bot sich gleichzeitig ein schier unübersehbarer Stoff des Wissens für die Einordnung in jenen metaphysisch-religiösen Zusammenhang dar.

Der so gesteigerten Aufgabe hat sich das mittelalterliche Denken vollauf gewachsen gezeigt, und es löste sie unter der Nachwirkung des Eindrucks von jener glänzendsten Periode in der Entwicklung des Papstthums, welche durch Innocenz III. heraufgeführt worden war. Der neuplatonisch-arabische Aristotelismus, der mit seinen naturalistischen Consequenzen anfangs nur den rationalistischen Muth der Dialektik zu siegreichem Uebermuth zu kräftigen schien, ist mit bewunderungswürdig schneller Bewältigung in den Dienst des kirchlichen Systems gebeugt worden. Freilich war das nur so möglich, dass in dieser nun vollkommen systematischen Ausbildung einer der Glaubenslehre conformen Philosophie die intellectualistischen und dem Neuplatonismus verwandten Elemente des augustinischen Denkens ein entschiedenes Uebergewicht gewannen. Auf diese Weise vollzog sich, ohne dass eigentlich ein anderes neues philosophisches Princip als der Trieb nach Systembildung dabei schöpferisch gewirkt hätte, die grossartigste Ausgleichung weltbewegender Gedankenmassen, welche die Geschichte gesehen hat. Ihr geistiger Urheber ist Albert von Bollstädt; ihre allseitig organische Durchführung, ihre litterarische Codification und danach auch ihre historische Bezeichnung verdankt sie Thomas von Aquino, und ihre dichterische Darstellung fand sie in Dante's „göttlicher Komödie“.

Während aber im Thomismus hellenistische Wissenschaft und christlicher Glaube zu voller Harmonie gebracht schienen, brach sogleich ihr Gegensatz um so heftiger hervor. Unter dem Einfluss arabischer Doctrinen gelangte der in der logischen Consequenz des Realismus angelegte Pantheismus zu breiter Verwirklichung, und unmittelbar nach Thomas selbst entfaltete sein Ordensgenosse, Meister Eckhart, den scholastischen Intellectualismus zu der Heterodoxie einer **idealistischen Mystik**.

Begreiflich daher, dass auch der Thomismus auf den Widerstand einer platonisch-augustinischen Richtung stiess, welche zwar den Zuwachs des Naturwissens (wie früher) und die Vervollkommnung des logischen Apparats gerne aufnahm, aber die intellectualistische Metaphysik von sich wies und die entgegengesetzten Momente des Augustinismus um so energischer ausbildete.

Zur vollen Kraft gelangte diese Richtung in dem scharfsinnigsten und tiefsten Denker des christlichen Mittelalters, Duns Scotus, der die Keime der Willensphilosophie im augustinischen System zur ersten bedeutenden Entfaltung brachte und damit von der metaphysischen Seite her den Anstoss zu einer völligen Veränderung der Richtung des philosophischen Denkens gab. Mit ihm beginnt die durch die hellenistische Philosophie eingeleitete Verschmelzung des religiösen und des wissenschaftlichen Interesses wieder aus einander zu gehen.

Zu dem gleichen Erfolge führte mit noch nachhaltigerer Kraft auch die Erneuerung des Nominalismus, zu der sich die geistige Bewegung der letzten Jahrhunderte des Mittelalters in einer überaus interessanten Combination zuspitzte. Die neu zur Herrschaft gelangte und in buntem Disputationstreiben

sich ergehende Dialektik bildete in ihren Lehrbüchern der Logik den aristotelisch-stoischen Schematismus namentlich auch nach der grammatischen Seite und auf dieser zu einer Theorie aus, welche nach byzantinischem Vorgang die Lehre vom Urtheil und vom Schluss an die Auffassung der Begriffe (Termini) als subjectiver Zeichen für die realiter bestehenden Einzeldinge anknüpfte. Dieser Terminismus verband sich in Wilhelm von Occam mit den naturalistischen Tendenzen der arabisch-aristotelischen Erkenntnisstheorie zur Bestreitung des Realismus, welcher im Thomismus und Scotismus gleichmässig aufrechterhalten worden war. Aber er verband sich auch mit der augustinischen Willenslehre zu kräftigem Individualismus, mit den entwicklungsgeschichtlichen Anfängen der empirischen Psychologie zu einer Art von Idealismus der inneren Erfahrung, und mit der immer breiteren Raum erobernden Naturforschung zu einem zukunftsreichen Empirismus: so spriessen unter scholastischer Hülle die Keime des neuen Denkens.

Vergebens tauchten in dieser äusserst vielspältigen Bewegung hie und da noch Männer auf, welche sich zutrauten, ein rationales System religiöser Metaphysik zu schaffen. Vergebens suchte endlich ein Mann von der Bedeutung des Nicolaus Cusanus alle diese Elemente einer neuen, weltlichen Wissenschaft unter die Gewalt eines halb scholastischen und halb mystischen Intellectualismus zurückzuzwingen: gerade von seinem System aus haben jene Elemente eine um so stärkere Wirkung auf die Zukunft ausgeübt.

Die Reception des Aristoteles (worüber hauptsächlich das S. 223 citirte Werk von A. Jourdain) fällt in das Jahrhundert von 1150 bis 1250. Sie begann mit dem bisher unbekannten, werthvolleren Theile des Organon (vetus — nova logica) und schritt zu den metaphysischen, physischen und ethischen Büchern fort, stets von der Einführung der arabischen Erklärungsschriften begleitet. Die Kirche liess die neue Logik zögernd herein, obwohl dadurch der Dialektik frische Schwingen wuchsen; denn bald musste sie sich überzeugen, dass die neue Methode, die mit Hilfe der Syllogistik eingeführt wurde, der Darstellung ihrer eigenen Lehre zu gute kam.

Diese im eigentlichen Sinne scholastische Methode besteht darin, dass ein zu Grunde gelegter Text durch Eintheilung und Erklärung in eine Anzahl von Sätzen aufgelöst wird, dass daran Fragen geknüpft und die darauf möglichen Antworten zusammengestellt werden, dass endlich die zur Begründung oder Widerlegung dieser Antworten aufzuführenden Argumente in der Form von Schlussketten vorgetragen werden, um schliesslich eine Entscheidung über den Gegenstand herbeizuführen.

Dies Schema hat zuerst Alexander von Hales (gestorben 1245) in seiner „Summa universae theologiae" mit einer Virtuosität angewendet, welche der Behandlungsweise der früheren Summisten an Reichthum des Inhalts, Klarheit der Entwicklung und Bestimmtheit der Resultate weit überlegen und auch später kaum übertroffen worden ist. Eine analoge methodische Umgestaltung vollzogen Vincenz von Beauvais (Vincentius Bellovacensis; gestorben um 1265) durch sein „Speculum quadruplex" an dem realencyclopädischen Kenntnissmaterial, und Johannes Fidanza, genannt Bonaventura (1221—1274) an den Lehren der Mystik, besonders der Victoriner. Charakteristisch ist unter den Werken des letzteren namentlich die „Reductio artium ad theologiam". Vgl. K. Werner, Die Psychologie und Erkenntnisslehre des B. (Wien 1876).

Sehr viel zurückhaltender verfuhr die Kirche der Metaphysik und Physik des Aristoteles gegenüber, und zwar deshalb, weil diese anfangs in engster Verschwisterung mit dem Averroismus auftrat und weil dadurch sogleich die seit Scotus Erigena nie ganz vergessene neuplatonische Mystik zu offenem Pantheismus gesteigert wurde. Als Vertreter, eines solchen erscheinen um 1200 Amalrich von Bena (bei Chartres) und David von Dinant, über die wir besonders durch Albert und Thomas unterrichtet sind. Die Secte der Amalricaner wurde nach dem Lateranconcil von 1215 mit Feuer und Schwert verfolgt, über ihre Lehre vgl. den von Cl. Bäumker (Jahrbuch für Philos. u. spec. Theol. VII, Paderborn 1893) herausgegebenen „Tractat gegen die Amalricaner".

Das Verdammungsurtheil über den averroistischen Pampsychismus (vgl. § 27) traf zunächst auch den Aristoteles. Diese Verbindung aufgelöst und die kirchliche Macht zur

Anerkennung des Peripateticismus umgestimmt zu haben, ist das Verdienst der beiden Bettelorden, der Dominikaner und der Franciskaner. Sie haben in zähem, oft hin und her schwankendem Kampfe die Errichtung zweier Lehrstühle der aristotelischen Philosophie an der Pariser Universität und schliesslich deren Aufnahme in die Facultät erstritten (vgl. Kaufmann, Gesch. d. Univ. I, 275 ff.). Nach diesem Siege (1254) stieg das Ansehen des Aristoteles schnell zu demjenigen der höchsten philosophischen Autorität; er ward als Vorläufer Christi in Sachen der Natur, wie Johannes der Täufer in Sachen der Gnade gepriesen, und er galt von nun an der christlichen Wissenschaft (gerade wie dem Averroës) derart als Incarnation der wissenschaftlichen Wahrheit, dass er in der folgenden Litteratur vielfach nur als „Philosophus" citirt wird.

Die Lehre der Dominikaner, bis auf heute die officielle Philosophie der römischen Kirche, ist durch Albert und Thomas geschaffen worden.

Albert von Bollstedt (Albertus Magnus) war 1193 zu Lauingen (Schwaben) geboren, studirte in Padua und Bologna, docirte in Cöln und Paris, wurde Bischof von Regensburg und starb 1280 in Cöln. Seine Schriften bestehen zum grössten Theil in Paraphrasen und Commentaren zu Aristoteles; von selbständigem Werthe ist ausser der Summa besonders seine Botanik (De vegetabilibus libri VII; herausg. von Meyer und Jessen, Berlin 1867). Vgl. J. Sighart, A. M., sein Leben und seine Wissenschaft (Regensburg 1857). v. Hertling, A. M. Beiträge zu seiner Würdigung (Cöln 1880). J. Bach, A. M. (Wien 1888).

Thomas von Aquino, 1225 oder 27 in Roccasicca (Unteritalien) geboren, ist zuerst in dem durch seine naturwissenschaftlichen Studien altberühmten Kloster Monte Cassino, dann in Neapel, Cöln und Paris gebildet worden, darauf abwechselnd an diesen Universitäten, sowie in Rom und Bologna als Lehrer thätig gewesen und 1274 in einem Kloster bei Terracina gestorben. Seine Werke enthalten neben kleineren Abhandlungen die Commentare zu Aristoteles, dem Liber de causis und den Sentenzen des Petrus Lombardus, ferner hauptsächlich die Summa theologiae und die Schrift De veritate fidei catholicae contra gentiles (Summa contra gentiles). Die Abhandlung De regimine principum gehört ihm nur zum Theil. Aus der sehr umfangreichen Litteratur über ihn seien genannt: Ch. Jourdain, La philosophie de St. Th. (Paris 1858). Z. Gonzalez, Studien über die Philos. des hl. Th. v. A., aus dem Spanischen übersetzt von Nolte (Regensburg 1885). R. Eucken, Die Philos. d. Th. v. A. und die Cultur der Neuzeit (Halle 1886). A. Frohschammer, Die Philosophie des Th. v. A. (Leipzig 1889).

Der philosophischen Bedeutung von Dante Alighieri ist unter den Herausgebern am besten Philalethes in dem Commentar zu seiner Uebersetzung der Divina comedia (3 Bde., in 2. Aufl., Leipzig 1871) gerecht geworden. Neben dem grossen Weltgedicht ist aber in philosophischem Betracht auch die Abhandlung De monarchia nicht zu vergessen. Vgl. A. F. Ozanam, D. et la philosophie catholique au 13me siècle (Paris 1845). — G. Baur, Boëthius und Dante, (Leipzig 1873, Rede).

An sonstigen Thomisten, deren Zahl gross ist, besteht nur litterarhistorisches Interesse.

Dem Dominikanerorden gehörte auch der Vater der deutschen Mystik an, Meister Eckhart, ein jüngerer Zeitgenosse des Thomas. In der Mitte des 13. Jahrhunderts in Thüringen geboren, war er um 1300 Professor der Philosophie in Paris, wurde dann Provincial seines Ordens für Sachsen, lebte zeitweilig in Cöln und Strassburg und starb während der peinlichen Verhandlungen über die Rechtgläubigkeit seiner Lehre 1329. Die erhaltenen Schriften (Sammlung von F. Pfeiffer, II. Leipzig 1857), sind hauptsächlich Predigten, Tractate und Sprüche. Vgl. C. Ullmann, Reformatoren vor der Reformation, Bd. II (Hamburg 1842). W. Preger, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter (Leipzig 1875 u. 81); dazu die verschiedenen Ausgaben und Abhandlungen von S. Denifle. Ueber E. insbesondere: J. Bach, M. E. der Vater der deutschen Speculation (Wien 1864). A. Lasson, M. E. der Mystiker (Berlin 1868).

Mit der weiteren Entwicklung verzweigte sich die deutsche Mystik in die Häresien der Begharden und der Basler Gottesfreunde; bei der ersteren führte sie zu radicalster Verknüpfung mit dem averroistischen Pantheismus. Zu populärer Predigt wurde sie bei Joh. Tauler von Strassburg (1300—1361), zu dichterischem Sang bei Heinrich Suso von Constanz (1300—1365). Ihre theoretischen Lehren erhielten sich mit Abschwächung des Heterodoxen in der „Deutschen Theologie" (zuerst von Luther 1516 herausgegeben).

Die augustinisch-platonische Opposition gegen den des Arabismus verdächtigen Aristotelismus hat zu ihren Hauptvertretern:

Wilhelm von Auvergne aus Aurillac, Lehrer und Bischof in Paris, wo er 1249 starb, Verfasser eines Werkes „De universo". Ueber ihn handelt K. Werner, Die Philosophie des W. v. A. (Wien 1873).

Heinrich von Gent (Henricus Gandavensis, 1217—1293), der streitbare Verfechter des Willensprimats gegen den Thomismus, schrieb ausser einem theologischen Compendium „Summa quaestionum ordinarium“ und hauptsächlich „Quodlibeta theologica“. Vgl. K. Werner, H. v. G. als Repräsentant des christlichen Platonismus im 13. Jahrhundert (Wien 1878).

Auch Richard von Middletown (R. de mediavia, gestorben 1300) und Wilhelm de la Marre, der Verfasser eines heftigen „Correctorium fratris Thomae“, können hier genannt werden. In den folgenden Jahrhunderten hielt sich neben Thomismus und Scotismus eine eigene augustinische Theologie, als deren Führer Aegydius von Colonna (Aeg. Romanus; 1247—1316) gilt. Vgl. darüber K. Werner, Schol. d. spät. M.-A. Bd. III.

Die schärfste Gegnerschaft erwuchs dem Thomismus aus dem Franziskaner-Orden. Der nach allen Seiten fruchtbar anregende, aber nach keiner zu fest bestimmter Gestalt heraustretende Geist war hier Roger Bacon, geboren 1214 bei Ilchester, in Oxford und Paris gebildet, wegen seiner stark auf die Naturforschung gerichteten Beschäftigungen und Ansichten mehrfach verfolgt, nur zeitweilig vom Papst Clemens IV. geschützt, bald nach 1292 gestorben. Seine Lehren sind im „Opus maius“ (herausg. von Jebb, London 1773) und auszugsweise im „Opus minus“ (herausg. von Brewer, London 1859) niedergelegt. Vgl. E. Charles, R. B., sa vie, ses ouvrages, ses doctrines (Paris 1861) und K. Werner, in zwei Abhandlungen über seine Psychologie, Erkenntnisslehre und Physik (Wien 1879).

Der bedeutendste Denker des christlichen Mittelalters ist Johannes Duns Scotus. Seine Heimath (Irland oder Northumberland) und sein Geburtsjahr (um 1270) sind nicht sicher bekannt. Schüler und Lehrer in Oxford, erwarb er in Paris, wo er seit 1304 thätig war, hohen Ruhm und siedelte 1308 nach Cöln über, wo er bald nach seiner Ankunft — allzufrüh — starb. In der von seinem Orden veranstalteten Ausgabe seiner Werke (12 Bde., Lyon 1639) ist neben eigenen Schriften viel Unechtes oder Ueberarbeitetes, besonders auch Nachschriften seiner Disputationen und Vorträge enthalten. Zu den letzteren gehört das sog. „Opus Parisiense“, das einen Commentar zu den Sentenzen des Lombarden bildet. Aehnlichen Ursprung haben die „Quaestiones quodlibetales“. Eine eigene Niederschrift ist das „Opus Oxoniense“, der ursprüngliche Commentar zum Lombarden. Dazu kommen die Commentare zu aristotelischen Schriften und einige kleinere Tractate. Seine Lehre ist bei Werner und Stöckl dargestellt. Eine erschöpfende, seiner Bedeutung entsprechende Monographie fehlt.

Unter seinen zahlreichen Anhängern ist Franz von Mayro (1325 gestorben) der bekannteste. Der Streit zwischen Thomisten und Scotisten war im Anfang des 14. Jahrhunderts sehr lebhaft und brachte viele Zwischenbildungen zu wege: bald jedoch hatten sich beide Parteien gemeinsam gegen den Terminismus zu wehren.

Unter den logischen Schulbüchern der späteren Scholastik ist das einflussreichste das von Petrus Hispanus (als Papst Johann XXI. 1277 gestorben) gewesen. Seine „Summulae logicales“ waren eine Uebersetzung eines byzantinisch-griechischen Lehrbuchs, der Σύνοψις εἰς τὴν Ἀριστοτέλους λογικὴν ἐπιστήμην von Michael Psellos (im eilften Jahrhundert). Nach dessen Vorgange (γράμματα ἔγραψε γραφίδι τεχνικός) wurden in der lateinischen Bearbeitung die bekannten „barbarischen“ Memorialbezeichnungen der Modi des Syllogismus eingeführt. Der aus dieser rhetorisch-grammatischen Logik in der nominalistischen Richtung entwickelte Terminismus stellte sich als „Logica moderna“ der „antiqua“ der Realisten (worunter Scotisten und Thomisten zusammengefasst wurden) gegenüber.

In der Erneuerung des Nominalismus begegnen sich auf diesem Grunde Wilhelm Durand de St. Pourcain (als Bischof von Meaux 1332 gestorben) und Petrus Aureolus (1321 zu Paris gestorben), der eine vom Thomismus, der andere vom Scotismus herkommend, mit dem viel bedeutenderen Wilhelm von Occam, dem Abaelard der zweiten Periode. Mit weitem und scharfem Blick für die Wirklichkeit, mit kühner, unruhiger Neuerungslust vereinigt er in sich alle Momente, mit denen sich die neue Wissenschaft aus der Scholastik herausdrängte. In einem Dorf der Grafschaft Surrey geboren, unter Duns Scotus gebildet, war er Professor in Paris, griff dann in die kirchenpolitischen Kämpfe seiner Zeit energisch ein, indem er mit Philipp dem Schönen und Ludwig dem Baier gegen das Papsttum stritt (Disputatio inter clericum et militem super potestate ecclesiastica praelatis atque principibus terrarum commissa, und das „Defensorium“ gegen Papst Johann XXII.), und starb 1347 in München. Von den Werken (keine Gesammtausgabe) sind die wichtigsten: Summa totius logices, Expositio aurea super artem veterem, Quodlibeta septem, Centilogium theologicum, dazu ein Commentar über Petrus Lombardus. Vgl. W. A. Schreiber, Die politischen und religiösen Doctrinen unter Ludwig dem Baier (Landshut 1858). C. Prantl, Der Universalienstreit im dreizehnten und vierzehnten Jahrhundert (Sitz.-Ber. der Münchener Akad. 1874). — Auch Occam harrt noch seines philosophisch competenten Biographen.

Von Vertretern des terministischen Nominalismus im vierzehnten Jahrhundert pflegen Johannes Buridan, Rector der Pariser und Mitbegründer der Wiener Universität, und

Marsilius von Inghen, einer der ersten Lehrer in Heidelberg, genannt zu werden. Eine Verbindung mystischer Lehren mit der nominalistischen Ablehnung der Metaphysik findet sich bei Pierre d'Ailly (Petrus de Alliaco, 1350—1425) und bei Johannes Gerson (Charlier, 1363—1429).

Den Versuch einer rein rationalen Darstellung der Kirchenlehre machte im apologetischen und propagatorischen Interesse Raimundus Lullus (aus Catalonien, 1235—1315), hauptsächlich bekannt durch die wunderliche Erfindung der „Grossen Kunst", d. h. einer mechanischen Vorrichtung, welche durch Combination der Grundbegriffe das System aller möglichen Erkenntnisse hervorbringen sollte. Auszug daraus bei J. E. Erdmann, Grundriss I, § 206. Seine Bestrebungen wiederholen sich im fünfzehnten Jahrhundert bei Raymund von Sabunde, einem spanischen Arzt, der in Toulouse lehrte und durch seine Theologia naturalis (sive liber creaturarum) Aufsehen erregte. Ueber ihn vgl. D. Matzke (Breslau 1846). M. Huttler (Augsburg 1851).

Eine interessante Zusammenfassung des geistigen Zustandes, in dem sich das ausgehende Mittelalter befand, voll von Ahnungen der Zukunft, die durch die Gedanken der Zeit überwuchert sind, bietet die Philosophie des Nicolaus Cusanus (Nicolaus Chrypffs, in Kues bei Trier 1401 geboren und als Cardinal und Bischof von Brixen 1464 gestorben). Die Hauptschrift führt den Titel „De docta ignorantia" (mit den wichtigsten anderen deutsch von F. A. Scharpff, Freiburg i. Br. 1882 herausg.). Vgl. R. Falckenberg, Grundzüge der Philos. des N. v. C. (Breslau 1880).

§ 25. Das Reich der Natur und das Reich der Gnade.

Bei allen Philosophen des späteren Mittelalters findet sich mit grösserer oder geringerer Klarheit doch ein stets lebhaftes Gefühl von der zwiefachen Ueberlieferung, welche die Voraussetzung ihres Denkens bildet. Wie von selbst hatte sich früher alles Wissen und Denken der religiösen Metaphysik eingeordnet; und nun erschien neben dieser eine gewaltige, feingliedrig in sich zusammenhangende Gedankenmasse, die man noch dazu, in öder Dialektik nach Inhalt dürstend, begierig aufzunehmen bereit war. Die mannigfaltigen Beziehungen dieser beiden einander erfassenden und durchdringenden Systeme haben die letzten Jahrhunderte des Mittelalters wissenschaftlich bestimmt, und der Entwicklungsgang ist dabei im Allgemeinen der, dass diese antagonistischen Systeme von ihrem anfänglich schroff hervortretenden Gegensatze zur Versöhnung und Ausgleichung streben, um, nachdem sie dies Ziel erreicht zu haben scheinen, um so heftiger wieder aus einander zu gehen. Dieser Lauf der Dinge hat sich in der Auffassung von dem Verhältniss der verschiedenen Wissenschaften zu einander ebenso nothwendig eingestellt, wie in der Ansicht von den letzten Zusammenhängen der Dinge. In beiden Richtungen ist auf den Versuch der Synthese eine desto tiefer gehende Trennung gefolgt.

Dem religiösen Denken des Abendlandes, dessen höchstes Problem das Verständniss der göttlichen Gnadenwirkung gewesen war, trat die orientalische Philosophie gegenüber, in welcher zuletzt die altgriechische Richtung der Wissenschaft auf Naturerkenntniss zur metaphysischen Herrschaft gelangt war: und wiederum begann auch hier der Process der Aneignung mit den letzten Folgerungen, um erst allmählich zu ihren Prämissen zurückzusteigen.

1. Daher war die Form, in der die arabische Wissenschaft zunächst aufgenommen wurde, der Averroismus. In diesem aber hatte sich die Wissenschaft gegen die positive Religion auf das Bestimmteste abgegrenzt. Das war nicht nur im Rückschlag gegen die Angriffe geschehen, denen die philosophische Bewegung im Orient unterlegen war, sondern mehr noch im Gefolge der grossen geistigen Umwälzungen, welche das Zeitalter der Kreuzzüge durch

den innigen Contact der drei monotheistischen Religionen erfuhr. Je heisser diese sich in der geschichtlichen Wirklichkeit bekämpften, um so mehr schliffen sich ihre Gegensätze für die Theorie ab. Diejenigen, welche den Streit der Religionen als denkende Beobachter erlebten, konnten dem Triebe nicht widerstehen, hinter den Verschiedenheiten die Gemeinsamkeit zu suchen und über den Schlachtfeldern die Idee einer allgemeinen Religion zu errichten [1]). Um zu dieser zu gelangen, musste man jede Form der besonderen historischen Offenbarung abstreifen und den Weg allgemeingiltiger wissenschaftlicher Erkenntniss einschlagen. So war man mit neuplatonischen Reminiscenzen zu dem Gedanken einer allgemeinen auf die Wissenschaft gegründeten Religion zurückgekehrt, und den letzten Inhalt dieser gemeinsamen Ueberzeugung bildete das Sittengesetz. Wie schon Abaelard in seiner Weise dazu gelangt war, so bezeichnete später unter arabischen Einflüssen Roger Bacon die Moralität als den Inhalt der Universalreligion.

Dieser wissenschaftlichen Vernunftreligion aber hatten die Araber mehr und mehr den exclusiven Charakter einer esoterischen Lehre aufgeprägt. Die von Philon stammende und der gesammten Patristik geläufige Unterscheidung zwischen einem wörtlich-historischen und einem geistig-zeitlosen Sinn [2]) der religiösen Urkunden (vgl. S. 180) wurde hier zu der Lehre, dass die positive Religion für die Masse des Volks ein unentbehrliches Bedürfniss sei, während der Mann der Wissenschaft erst dahinter die volle Wahrheit suche, — eine Lehre, in der Averroës und Maimonides einig waren, und die den socialen Verhältnissen der arabischen Wissenschaft durchaus entsprach. Denn diese hatte sich stets in enggeschlossenen Kreisen bewegt und als ein fremdes Gewächs niemals rechte Fühlung mit der Masse des Volks gewonnen: verehrt doch Averroës ausdrücklich in Aristoteles den Stifter dieser höchsten, allgemeinsten Religion des Menschengeschlechts.

So liess denn Abubacer seinen „Naturmenschen", der in der Einsamkeit zur philosophischen Gotteserkenntniss gelangt ist, schliesslich wieder mit der geschichtlichen Menschheit in Berührung kommen und dabei die Entdeckung machen, dass, was er klar und begrifflich erkannt hat, hier in bildlicher Hülle geglaubt wird und dass, was ihm als selbstverständliche Forderung der Vernunft gilt, hier durch Strafe und Lohn der Menge abgezwungen wird. Daran jedoch schliesst sich für den „Naturmenschen" die Erfahrung, dass selbst unter einer hochentwickelten Völkerschaft [3]) die reine Lehre der Naturreligion bei der grossen Masse nur auf Unverständniss und Missgunst trifft. Der Naturmensch kehrt mit dem einen Freunde, den er gewonnen hat, in seine Einsamkeit zurück.

Ist nun auch damit zugegeben, dass natürliche und geoffenbarte Religion in letzter Instanz denselben Inhalt haben, so folgt doch daraus auch,

1) Als ein Hauptsitz dieser Vorstellungsweise und überhaupt des Gedankenaustausches zwischen Morgenland und Abendland erscheint der Hof des hochgebildeten Hohenstaufen Friedrich II. in Sicilien. — 2) In dieser Meinung wurde unter den Amalricanern das „ewige Evangelium" des Joachim von Floris verbreitet, welches die Umsetzung alles Aeusseren in Inneres, alles Historischen in Zeitlos-giltiges an dem ganzen Umfange des christlichen Dogmas vollzog: das „pneumatische" Evangelium des Origenes (vgl. S. 180) wollte hier Wirklichkeit gewonnen, die Periode des „Geistes" begonnen haben. Vgl. J. N. Schneider (Dillingen 1874). — 3) Vgl. in der Ausgabe von Pocock S. 192 ff.

dass sie wenigstens im Ausdruck der gemeinsamen Wahrheit nothwendig von einander abweichen, dass die Begriffe der philosophischen Religion von den Gläubigen nicht verstanden und die bildlichen Vorstellungen der Gläubigen von den Philosophen nicht für volle Wahrheit erachtet werden. Versteht man dann unter Theologie (und so hatte sich im Abendlande wie im Morgenlande das Verhältniss gestaltet) die nach den formalen Gesetzen der Wissenschaft — aristotelische Logik — geordnete und vertheidigte Darstellung der positiven Religionslehre, so ergiebt sich, dass etwas theologisch wahr sein kann, was philosophisch nicht wahr ist, und umgekehrt. So erklärt sich jene Lehre von der zweifachen Wahrheit[1]), der theologischen und der philosophischen, welche durch das ganze spätere Mittelalter gegangen ist, ohne dass die Urheberschaft dieser Formel genau festgestellt werden kann[2]). Sie ist der adäquate Ausdruck des geistigen Zustandes, der durch den Gegensatz der beiden Autoritäten, unter welchen das Mittelalter stand, der hellenistischen Wissenschaft und der religiösen Tradition, nothwendig herbeigeführt wurde, und wenn sie später oft dazu gedient hat, wissenschaftliche Ansichten vor kirchlicher Verfolgung zu schützen, so war sie auch in diesen Fällen meistens das ehrliche Eingeständniss des inneren Zwiespalts, in dem sich gerade die bedeutenden Geister befanden.

2. Diesen Gegensatz übernahm die Wissenschaft der christlichen Völker, und wenn die Lehre von der zweifachen Wahrheit von kecken Dialektikern wie Simon von Tournay oder Johann von Brescia ausdrücklich proklamirt, dafür aber von der kirchlichen Macht um so strenger verdammt wurde, so konnten sich doch auch die leitenden Geister der Thatsache nicht entziehen, dass die Philosophie, wie man sie unter dem Einflusse des Aristoteles und der Araber ausbildete, gerade den specifischen und unterscheidenden Lehren der christlichen Religion innerlich fremd war und bleiben musste. Mit vollem Bewusstsein dieses Gegensatzes ging Albert an seine grosse Aufgabe. Er begriff, dass der Unterschied zwischen der natürlichen und der geoffenbarten Religion, den er vorfand, nicht mehr aus der Welt zu schaffen, dass Philosophie und Theologie nicht mehr zu identificiren waren; aber er hoffte und arbeitete mit aller Kraft daran, diesen Unterschied nicht zu einem Widerspruch werden zu lassen. Er gab die Rationalisirbarkeit der „Mysterien“ der Theologie, der Trinitäts- und Incarnationslehre preis, und er corrigirte andrerseits die Lehre des „Philosophen“ an so wichtigen Punkten, wie an der Frage nach der Ewigkeit oder Zeitlichkeit der Welt zu Gunsten der kirchlichen Lehre. Er suchte zu zeigen, dass Alles, was durch das „natürliche Licht“ *(lumine naturali)* in der Philosophie erkannt wird, auch in der Theologie gilt, dass aber die menschliche Seele nur das voll erkennen kann, dessen Principien sie selbst in sich trägt, und dass darum in solchen Fragen, wo die philosophische Erkenntniss zu keiner endgiltigen Entscheidung kommt und unentschieden vor verschiedenen Möglichkeiten stehen bleiben muss — hierin folgt Albert hauptsächlich den Ausführungen des Maimonides —, die Offenbarung den Ausschlag giebt. Eben deshalb

1) Vgl. M. Maywald, Die Lehre von der zweifachen Wahrheit. Berlin 1871. — 2) Ebensowenig lasst sich feststellen, woher jene weitverbreitete Formel stammt, welche die Stifter der drei grossen positiven Religionen als die drei „Betrüger“ der Menschheit bezeichnete. Unhistorisch, wie alle Aufklärung, vermochte schon damals die philosophische Opposition das Mythische, das vor ihrer vergleichenden Kritik nicht Stand hielt, sich nur durch empirische Interessen zu erklären.

sei der Glaube verdienstlich, weil er durch keine natürliche Einsicht begründet werden kann. Die Offenbarung ist übervernünftig, aber nicht widervernünftig.

Dieser Standpunkt der Harmonisirung natürlicher und geoffenbarter Theologie ist im Wesentlichen auch derjenige von Thomas, obwohl der letztere die Ausdehnung des der philosophischen Einsicht zu Entziehenden und dem Glauben Anheimzugebenden möglichst noch mehr zu beschränken sucht. Er fasst aber ausserdem, seinem systematischen Grundgedanken nach, dies Verhältniss als ein solches verschiedener Entwicklungsstufen auf, und er sieht dementsprechend in der philosophischen Erkenntniss eine in der natürlichen Anlage des Menschen gegebene Möglichkeit, welche erst durch die in der Offenbarung thätige Gnade zu vollständiger Verwirklichung gebracht wird.

Es ist deshalb wohl zu beachten, dass die Scholastik gerade auf diesem ihrem Höhepunkte weit entfernt gewesen ist, Philosophie und Theologie zu identificiren oder der ersteren, wie es vielfach dargestellt worden ist, ein restloses Begreifen des Dogmas zur Aufgabe zu machen. Diese Auffassung gehört den Anfangszeiten der mittelalterlichen Wissenschaft (Anselm) an, und sie findet sich sporadisch in den Zeiten ihrer Auflösung. So hat z. B. Raymundus Lullus seine „grosse Kunst" [1]) wesentlich in der Meinung entworfen, sie werde eine systematische Darstellung aller Wahrheiten ermöglichen und deshalb dazu geeignet sein, auch alle „Ungläubigen" von der Wahrheit der christlichen Religion zu überzeugen. Ebenso hat später Raymund von Sabunde mit Hilfe der lullischen Kunst beweisen wollen, dass, wenn Gott sich doppelt, in der Bibel *(liber scriptus)* und in der Natur *(liber vivus)*, offenbart habe, der Inhalt dieser beiden Offenbarungen, von denen die eine der Theologie, die andere der Philosophie zu Grunde liege, durchweg derselbe sein müsse. Aber in der klassischen Zeit der Scholastik ist man sich des Unterschiedes von natürlicher und geoffenbarter Theologie stets bewusst gewesen und hat ihn um so schärfer ausgeprägt, je mehr die Kirche Anlass hatte, der Verwechslung ihrer Lehre mit der „natürlichen Theologie" vorzubeugen.

3. Es sind daher sehr treue Söhne der Kirche gewesen, welche die Kluft zwischen Philosophie und Theologie wieder verbreitert und schliesslich unüberbrückbar gemacht haben. An ihrer Spitze steht Duns Scotus, der die Theologie nur als eine praktische Disciplin, die Philosophie dagegen als reine Theorie aufzufassen und zu behandeln lehrte. Daher ist für ihn und für die Fortsetzer seiner Lehre das Verhältniss zwischen beiden nicht mehr das der Ergänzung, sondern das der Trennung. Die natürliche Theologie schrumpft zwischen den Gegensätzen der Offenbarung und der Vernunfterkenntniss zu äusserster Armuth zusammen. Der Kreis der für die natürliche Erkenntniss unzugänglichen Mysterien der Theologie wächst immer mehr; bei Duns Scotus gehört wie der

1) Diese querköpfige und dabei doch in manchem Betracht interessante, deshalb auch häufig wieder hervorgesuchte Erfindung bestand in einem System concentrischer Ringe, von denen jeder eine Begriffsgruppe kreisförmig in Fächer vertheilt trug und durch deren Verschiebung alle möglichen Combinationen zwischen den Begriffen herbeigeführt, die Probleme gegeben und ihre Lösungen nahe gelegt werden sollten. So gab es eine Figura A (Dei), welche die ganze Theologie, eine Figura animae, welche die Psychologie enthielt, etc. Mnemotechnische Versuche und solche, welche auf die Erfindung einer Weltsprache oder einer philosophischen Zeichenschrift ausgingen, haben öfters an diese „Ars combinatoria" angeknüpft: auch die Einführung der Buchstabenrechnung hängt mit diesen Bestrebungen zusammen.

zeitliche Anfang der geschaffenen Welt, so auch die Unsterblichkeit der Menschenseele dazu; und Occam leugnet sogar die Beweiskraft der üblichen Argumente, mit denen die rationale Theologie das Dasein Gottes zu beweisen pflegte.

Dabei wurzelte diese Kritik wesentlich und mit voller Ehrlichkeit in der Absicht, dem Glauben sein Recht sicher zu stellen. Im Zusammenhange mit dem wieder verschärften metaphysischen Dualismus (s. unten No. 5) erschien das an die sinnliche Wahrnehmung gebundene Erkennen des Verstandes unfähig, die Geheimnisse der überirdischen Welt zu ergründen. So konnten Männer wie Gerson gerade auf den Nominalismus ihre mystische Lehre stützen. Die Differenz zwischen der Philosophie und der Theologie ist nothwendig, der Widerspruch zwischen Wissen und Glauben ist unvermeidlich. Die Offenbarung stammt aus der Gnade und hat das göttliche Reich der Gnade zu ihrem Inhalt: die Vernunfterkenntniss ist ein Naturprocess der Wechselwirkung zwischen dem erkennenden Geiste und den Gegenständen der Wahrnehmung. Deshalb musste der Nominalismus, wenn er auch aus der scholastischen Methode heraus nur schwer und spät dahin gelangte, dabei enden, die Natur als das einzige Objekt der Wissenschaft zu betrachten. Jedenfalls stellte sich schon jetzt die Philosophie als weltliche Wissenschaft der Theologie als der göttlichen gegenüber.

So redeten Duns Scotus und Occam äusserlich ganz im Sinne der „zweifachen Wahrheit". Jene Grenzbestimmung sollte besagen, dass in Glaubenssachen die Dialektik nicht mitzureden habe. Allein es konnte nicht ausbleiben, dass diese Trennung bei Anderen zu der entgegengesetzten Consequenz und zu dem ursprünglichen Sinne der Behauptung einer doppelten Wahrheit zurückführte. Sie wurde zu einem Freibrief für die weltliche Philosophie. Man konnte die dialektische Untersuchung bis zu den kühnsten Sätzen verfolgen und doch jeden Anstoss vermeiden, wenn man nur hinzufügte, das sei so ***secundum rationem***, aber ***secundum fidem*** gelte natürlich das Gegentheil. Das geschah so häufig, dass Thomisten und Lullisten dagegen eiferten. Bei Vielen freilich, die sich dieser Wendung bedienen, ist nicht zu zweifeln, dass sie es ehrlich so meinten: ebenso sicher aber ist, dass Andere mit vollem Bewusstsein darin nur eine bequeme Handhabe fanden, um unter dem Schutze dieser Restriction die Lehren einer innerlich mit dem Glauben zerfallenen Philosophie vorzutragen. Jedenfalls trifft das auf die gegen Ende des fünfzehnten Jahrhunderts in Padua blühende Schule der Averroisten zu.

4. Dieser wechselvollen Umgestaltung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie geht im engsten Zusammenhange parallel eine analoge Entwicklung der metaphysischen Psychologie: beide beziehen sich gleichmässig auf das Grundverhältniss der übersinnlichen und der sinnlichen Welt. Auch hier ist der Dualismus der Ausgangspunkt und nachher wieder das Ende. Er war ja am Schluss der ersten Periode zu besonderer Schärfe von den Victorinern ausgebildet worden: in dieser Mystik war das Tafeltuch zwischen Leib und Seele zerschnitten. Geistige und materielle Welt fielen als getrennte Sphären der Weltwirklichkeit aus einander.

Nun aber erfüllte der Aristotelismus seine historische Mission, den Dualismus der Zweiweltentheorie zu überwinden, wie einst an Platon, so auch an Augustin, und in der thomistischen Psychologie sollte der Begriff der Entwicklung und des Stufenaufbaues der Erscheinungen jene Trennung be-

siegen. Hatte Hugo von St. Victor die Schneidelinie der creatürlichen Welt mitten durch das Wesen des Menschen geführt, indem er die völlige Unvergleichlichkeit der darin zusammengefügten beiden Substanzen betonte, so sollte nun gerade die menschliche Seele als das Mittelglied verstanden werden, durch welches in der einheitlichen Entwicklungsreihe aller Dinge die beiden Welten organisch in einander greifen.

Dies Resultat gewinnt Thomas durch eine ausserordentlich feinsinnige Umgestaltung der aristotelischen Lehre von den Formen und ihrem Verhältniss zum Stoff. Materielle und immaterielle Welt charakterisiren sich nach ihm dadurch, dass in dieser die reinen Formen (*formae separatae;* auch subsistente Formen genannt) als thätige Intelligenzen ohne jede Gebundenheit an die Materie wirklich sind, während in jener die Formen nur in der Verbindung mit der Materie sich verwirklichen (inhärente Formen). Die menschliche Seele aber ist als niederste der reinen Intelligenzen eine *forma separata* (worauf ihre Unsterblichkeit beruht) und zugleich als Entelechie des Leibes die oberste derjenigen Formen, welche sich an der Materie verwirklichen. Diese beiden Seiten ihres Wesens aber sind in ihr zu absoluter substantieller Einheit verbunden, und sie ist die einzige Form, die zugleich subsistent und inhärent ist[1]). Auf solche Weise führt die Reihe der Einzelwesen von den niedersten Formen des materiellen Daseins an über pflanzliches und thierisches Leben hinaus durch die menschliche Seele mit ununterbrochener Continuität in die Welt der reinen Intelligenzen, der Engel, hinüber[2]) und endlich bis zu der absoluten Form, der Gottheit. Durch diese centrale Stellung der metaphysischen Psychologie wird im Thomismus die Kluft zwischen den beiden Welten geschlossen.

5. Allein der Folgezeit schien es, dass der Riss nur verklebt sei und dass die Verknüpfung so heterogener Bestimmungen wie der Entelechie des Leibes und der Subsistenz einer reinen Intelligenz mehr sei als der Begriff der Einzelsubstanz zu tragen vermöge. Daher schob Duns Scotus, dessen Metaphysik sich natürlich gleichfalls in der aristotelischen Terminologie bewegt, zwischen der intelligenten Seele, die er dann doch auch als „wesentliche Form" des Leibes bezeichnet, und dem Leibe selbst noch eine (inhärente) *forma corporeitatis* ein, und so war trotzdem wieder die augustinisch-victorinische Trennung des bewussten Wesens von der physiologischen Lebenskraft hergestellt.

Occam macht nicht nur diese Unterscheidung zu der seinigen, sondern er zerlegt auch, zu weiterer Einschiebung genöthigt, die bewusste Seele in einen intellectiven und einen sensitiven Theil, und er schreibt dieser Trennung reale Bedeutung zu. Mit dem zur Anschauung der immateriellen Welt berufenen Vernunftwesen scheint ihm die sinnliche Vorstellungsthätigkeit ebensowenig vereinbar wie die Gestaltung und Bewegung des Leibes. So zersplittert ihm die Seele in eine Anzahl einzelner Kräfte, deren Verhältniss (namentlich auch hinsichtlich ihres räumlichen Ineinanderseins) zu bestimmen grosse Schwierigkeiten bereitet.

6. Das Wesentliche dabei aber ist, dass hiermit die Welt des Bewusstseins und diejenige der Körper wieder völlig aus einander fallen, und das zeigt

---

1) Hierin concentrirt sich begrifflich die anthropocentrische Richtung der Weltanschauung, welche auch der Thomismus nicht überwunden hat — **2)** Die Stufenreihe der Formen construirt Thomas in der materiellen Welt nach Aristoteles, in der geistigen nach Dionysius Areopagita.

sich besonders in Occam's Erkenntnisslehre, welche von diesen Voraussetzungen her mit Hilfe der nominalistisch-terministischen Logik zu einer überaus bedeutsamen Neuerung fortgeschritten ist.

Der altgriechischen Vorstellung, dass im Erkenntnissprocesse durch das Zusammenwirken der Seele und des äusseren Gegenstandes ein Abbild des letzteren entstehe, welches dann von der Seele aufgefasst und angeschaut werde, hatten beide „Realisten", Thomas und Duns Scotus, gleichmässig, wenn auch mit einigen Variationen in der Lehre von den „*species intelligibiles*" Folge gegeben. Occam streicht diese *species intelligibiles* als eine unnütze Verdopplung[1]) der äusseren Wirklichkeit, die dadurch, sofern sie Gegenstand der Erkenntniss ist, noch einmal (in psychischer Wirklichkeit) gesetzt wurde. Damit aber verliert ihm die sinnliche Erkenntniss den Charakter der Abbildlichkeit ihrem Gegenstande gegenüber. Eine Vorstellung *(conceptus, intellectio rei)* ist als solche ein Zustand oder ein Act der Seele *(passio — intentio animae)* und bildet in dieser ein Zeichen *(signum)* für das ihr entsprechende äussere Ding. Es ist ein „Terminus", der für den Gegenstand „supponirt" (vgl. unten § 27, 4). Aber dies innerliche Gebilde ist etwas andersartiges als die äussere Wirklichkeit, deren Zeichen es ist, und deshalb kein Abbild davon. Nur insofern kann von einer „Aehnlichkeit" die Rede sein, als dabei das innerlich Wirkliche (*esse objective* — Bewusstseinsinhalt) und das äusserlich Wirkliche (*esse formaliter* oder *subjective* = Realität)[2]) nothwendig auf einander bezogen sind und sozusagen correspondirende Punkte in den beiden heterogenen Sphären bilden.

So entwickelt sich bei den Terministen aus der alten Dualität von Geist und Körper der Anfang eines psychologisch-erkenntnisstheoretischen Idealismus: die Welt des Bewusstseins ist eine andere als die Welt der Dinge. Was in jener sich findet, ist kein Abbild, sondern nur ein Zeichen für ein ihm aussen Entsprechendes. Die Dinge sind anders als unsere Vorstellungen *(ideae)* von ihnen.

7. Mit voller Schroffheit war endlich des Dualismus Augustin's in seiner Auffassung von der Geschichte hervorgetreten. Das Reich Gottes und das des Teufels, die Kirche und der weltliche Staat standen sich hier in starrer Antithese gegenüber. Die historische Wirklichkeit, deren Reflex diese Lehre war, hatte sich seitdem völlig geändert. Aber bisher hatten dem Mittelalter nicht nur die historischen Anschauungen gefehlt, welche diese Lehre zu corrigiren geeignet gewesen wären, sondern es war auch das wissenschaftliche Denken so einseitig theologisch und dialektisch beschäftigt gewesen, dass ethische und sociale Probleme dem Gesichtskreise der Philosophen noch ferner geblieben waren als physische. Und doch sah gleichzeitig die geschichtliche Wirklichkeit Bewegungen von so grossartigen Dimensionen, dass auch die Wissenschaft nothwendig zu ihr Stellung nehmen musste. Wenn sie dies in der zweiten Periode in einer der Grösse des Gegenstandes vollkommen würdigen Weise zu thun vermocht hat, so verdankte sie die Kraft dazu wiederum dem aristotelischen System, welches ihr die Mittel an die Hand gab, auch die grossen Zusammenhänge des

1) Nach seinem methodischen Grundsatz: entia praeter necessitatem non esse multiplicanda. — 2) Die Ausdrücke „objectiv" und „subjectiv" haben somit im Mittelalter eine dem heutigen Sprachgebrauch gegenüber geradezu umgekehrte Bedeutung.

staatlichen und geschichtlichen Lebens im Gedanken zu bewältigen, auch diese Formen der Entwicklungsreihe ihrer Metaphysik einzuordnen und so den mächtigen Inhalt dessen, was sie erlebte, in Begriffe umzusetzen. Ja, in dieser Richtung, in der auch die arabischen Commentatoren nicht vorangegangen waren, liegt die glänzendste Leistung der mittelalterlichen Philosophie[1]: und an ihr fällt, da Albert's Interesse mehr auf der Seite der Physik lag, der Hauptantheil des Verdienstes auf Thomas.

Dieser betrachtet den weltlichen Staat nicht wie Augustin als eine Folge des Sündenfalls, sondern als ein nothwendiges Glied im Weltleben. Auch das Recht ist ihm deshalb ein Ausfluss des göttlichen Wesens und muss als solcher begriffen werden: über allen menschlichen Satzungen steht die *lex naturalis*, auf der die Sittlichkeit und das gesellschaftliche Leben ruhen. Im Besonderen aber ist der Mensch seiner Natur nach, wie die Sprache, die Hilfsbedürftigkeit des Einzelnen und der Geselligkeitstrieb beweisen, zum Leben im Staate bestimmt. Der Zweck des Staates aber ist — so lehrte Aristoteles — die Tugend zu verwirklichen, und aus diesem Zweck sind (im philosophischen Recht — Naturrecht) alle seine einzelnen Bestimmungen zu entwickeln. Allein (und hier beginnt der neue Gedanke) jene bürgerliche Tugend, zu der der Staat erziehen soll, erschöpft die Bestimmung des Menschen nicht. Mit ihr erfüllt er seinen Zweck nur als irdisches Wesen; seine höhere Bestimmung ist das Heil, welches ihm in der kirchlichen Gemeinschaft die Gnade bietet. Aber wie überall das Höhere sich durch das Niedere verwirklicht und dieses um jenes willen da ist, so soll auch die staatliche Gemeinschaft die Vorbereitung für jene höhere Gemeinschaft des Gottesstaates sein. So ordnet sich der Staat der Kirche als das Mittel dem Zweck, als das Vorbereitende dem Vollendenden unter. Die Gemeinschaft des irdischen Lebens ist die Schule für diejenige des himmlischen — *praeambula gratiae*.

Neben die Teleologie der Natur, welche die griechische Philosophie ausgearbeitet, hatte die Patristik die Teleologie der Geschichte gestellt (vgl. § 21, 6): aber beide waren ohne deutliche innere Vermittlung geblieben. Die Staatslehre des Thomas ordnet die eine der andern in begrifflichen Zusammenhängen unter und vollzieht damit die tiefst und weitest greifende Verknüpfung von antiker und christlicher Weltauffassung, welche je versucht worden ist.

Damit aber fügt sich dem metaphysischen Gebäude des Thomismus der Schlussstein ein. Durch diesen Uebergang aus der natürlichen Gemeinschaft in diejenige der Gnade erfüllt der Mensch die Aufgabe, welche ihm seine Stellung im Universum anweist: aber er erfüllt sie nicht als Individuum, sondern nur in der Gattung. Der antike Staatsgedanke ist im Christenthum wieder lebendig geworden; aber er ist nicht mehr Selbstzweck, er ist das vornehmste Mittel für die Ausführung des göttlichen Weltplans. *Gratia naturam non tollit sed perficit.*

8. Allein auch diese höchste Synthese hatte nicht langen Bestand. Wie in der politischen Wirklichkeit, so gestaltete sich auch in der Theorie das Verhältniss von Kirche und Staat sehr viel weniger versöhnlich. Schon bei Dante

---

1) Vgl. W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften I, 418 ff.

wird die Unterordnung mit einer Nebenordnung vertauscht. Dabei theilt der Dichter mit dem Metaphysiker die Vorstellung, dass weil die menschliche Bestimmung nur in der Gattung zu erreichen ist, sie auch eine vollkommene Einheitlichkeit der politischen Organisation erforderlich mache: beide verlangen den Weltstaat, die „Monarchie", und sie sehen im Kaiserthum die Erfüllung dieses Postulats. Allein der grosse Ghibelline kann nicht theokratisch denken, wie der Dominikanermönch: und wo dieser dem *Imperium* die Unterordnung unter das *Sacerdotium* zuweist, da stellt jener beide als gleichberechtigte Mächte einander gegenüber. Gott hat den Menschen gleichmässig zu irdischer wie zu himmlischer Glückseligkeit bestimmt: zu jener führt ihn der Staat durch die natürliche Erkenntniss der Philosophie, zu dieser die Kirche durch die Offenbarung. Es bricht in dieser Coordination die Weltfreude der Renaissance ebenso siegreich durch wie das Kraftgefühl des weltlichen Staates.

Und nach dieser Richtung ist die Entwicklung fortgeschritten. Wenn die von Thomas construirte Stufenfolge der Realität wieder mitten im menschlichen Wesen zerschnitten wurde, so fielen, wie die geistige und die körperliche Welt, so auch die geistliche und die staatliche Macht aus einander, und die Theorie bot die Handhaben, um das *Sacerdotium* in die überweltliche Innerlichkeit zu verweisen und dafür das *Imperium* zur alleinigen Herrschaft in der Sinnenwelt einzusetzen. Genau das ist der Gesichtspunkt, von dem aus Occam in seiner *Disputatio* zu dem Streite zwischen Papstthum und weltlicher Macht auf der Seite der letzteren Stellung nahm. Bei seinen Voraussetzungen ist es aber auch nicht mehr möglich, die Theorie des Staates auf den (realistischen) Gedanken eines einheitlichen Zweckzusammenhanges des menschlichen Geschlechts zu gründen. Der Nominalist sieht in dem gesellschaftlichen und geschichtlichen Leben als substantiellen Hintergrund nur die wollenden Individuen, und er betrachtet Staat und Gesellschaft als Producte der Interessen *(bonum commune)*. In der Theorie wie im Leben behält der Individualismus das Wort[1]).

§ 26. Der Primat des Willens oder des Verstandes.

W. Kahl, Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes. Strassburg 1886.

Im engsten Zusammenhange mit allen diesen allgemeinen Fragen steht ein psychologisches Specialproblem, dessen lebhafte Discussion sich durch diese ganze Zeit hindurchzieht und an dem sich die Parteigegensätze in verkleinertem Massstabe, aber in desto schärferer Beleuchtung erkennen lassen. Es ist die Frage, ob unter den Vermögen der Seele dem Willen oder dem Verstande die höhere Würde zukomme *(utra potentia nobilior)*. Sie nimmt in der Litteratur dieses Zeitraums einen so breiten Raum ein, dass man versucht sein könnte, den psychologischen Gegensatz, der sich an ihr entfaltet, für das Leitmotiv der ganzen Periode anzusehen. Allein der Verlauf der Entwicklung zeigt doch zu deutlich, dass die eigentlich treibenden Kräfte in der religiösen Metaphysik

1) Bis zu der äussersten Folgerung staatlicher Omnipotenz steigert sich diese weltliche Rechtslehre Occam's bei seinem Freunde Marsilius von Padua, dessen Schrift Defensor pacis (1346) auch die utilistisch nominalistische Begründung der Theorie des Staates in kräftigen Zügen durchführt und dabei sich durchgehends der epikureischen Lehre vom Staatsvertrage (vgl. oben § 14, 6) bedient.

lagen, und die Straffheit der systematischen Conception, welche die philosophischen Lehren dieser Zeit auszeichnet, erklärt zur Genüge, dass die Stellung zu einem Einzelproblem für die verschiedenen Denker als typisch erscheinen kann. Immerhin bleibt charakteristisch, dass dies Problem eine Frage aus dem Gebiete der Innenwelt ist.

Auch hierin waren die beiden Hauptmassen der Ueberlieferung, Augustinismus und Aristotelismus, nicht einig; aber ihr Verhältniss war hier keineswegs dasjenige eines ausgesprochenen Gegensatzes. Für den Augustinismus war die Frage überhaupt schief gestellt. In ihm war das einheitliche Wesen der Persönlichkeit so stark betont und das Ineinander der verschiedenen Seiten ihrer Thätigkeit so vielfach hervorgehoben, dass von einem Rangverhältniss zwischen ihnen im eigentlichen Sinne nicht recht hätte die Rede sein können. Aber andrerseits hatte doch Augustin, namentlich in seiner Erkenntnisslehre, dem Willen als der treibenden Kraft auch im Vorstellungsprocesse eine so centrale Stellung angewiesen, dass sie in ihrer Bedeutung für die empirischen Zusammenhänge nicht erschüttert wurde, wenn auch als letztes Ziel der Entwicklung das neuplatonische Schauen der Gottheit aufrechterhalten werden sollte. Völlig zweifellos war dagegen der Intellectualismus des aristotelischen Systems, und wenn er noch eine Steigerung zuliess, so hatte er sie durch die arabische Philosophie, insbesondere durch den Averroismus erfahren. So boten sich in der That Gegensätze dar, welche schnell genug zu offenem Streit hervorbrechen sollten.

Der Thomismus folgt auch hierin unbedingt dem Aristoteles, findet aber dabei an seiner Seite die nahverwandte deutsche Mystik und als Gegner die Augustinisten, Scotisten und Occamisten, sodass bei dieser Gruppirung der Gegensatz der Dominikaner und der Franziskaner sich durchgängig ausprägt.

1. Die Frage nach dem Vorrange des Willens oder des Verstandes entwickelt sich zunächst als rein psychologische Controverse und verlangt eine Entscheidung darüber, ob im Verlauf des seelischen Lebens die Abhängigkeit der Willensentscheidungen von Vorstellungen oder diejenigen der Vorstellungsbewegungen vom Willen grösser sei. Sie war also geeignet, die Anfänge einer entwicklungsgeschichtlichen Behandlung der Psychologie (vgl. § 24) zu fördern, und hätte dies in höherem Masse als es geschah zu thun vermocht, wenn sie nicht immer gleich entweder auf den Boden der Dialektik oder auf das metaphysische Gebiet hinübergespielt worden wäre. Und zwar geschah das letztere hauptsächlich dadurch, dass als Streitpunkt der stets auch in ethische und religiöse Fragen übergreifende Begriff der **Freiheit** angesehen wurde. Freilich wollten beide Parteien, schon im Interesse der Verantwortlichkeit, die „Freiheit" des Menschen aufrechterhalten oder vertheidigen: aber das war doch nur so möglich, dass sie gar Verschiedenes darunter verstanden.

Im Einzelnen giebt nun zwar **Thomas** einen Einfluss des Willens auf die Bewegung nicht nur, sondern auch auf Bejahung oder Verneinung der Vorstellungen zu. Insbesondere erkennt er einen solchen im Glauben durchaus an. Aber im Allgemeinen betrachtet er doch ganz nach antikem Muster den Willen als durch die Erkenntniss des Guten bestimmt. Der Verstand ist es nicht nur, welcher die Idee des Guten überhaupt erfasst, sondern welcher auch im Einzelnen erkennt was gut ist, und dadurch den Willen bestimmt. Nach dem für gut

Erkannten strebt der Wille mit Nothwendigkeit; er ist also vom Verstande abhängig. Dieser ist der *supremus motor* des Seelenlebens; die „Vernünftigkeit“ ist, so sagte auch Eckhart, das Haupt der Seele, und nur an der Erkenntniss haftet auch die „Minne“. Freiheit (als ethisches Ideal) ist daher nach Thomas diejenige Nothwendigkeit, welche auf dem Grunde des Wissens beruht, und andrerseits ist — nach ihm wie nach Albert — die (psychologische) Wahlfreiheit *(facultas electiva)* nur dadurch möglich, dass der Verstand verschiedene Möglichkeiten als Mittel zum Zweck dem Willen darbietet, der sich dann für das als Bestes erkannte entscheidet. Dieser intellectualistische Determinismus, bei dem Thomas selbst immer betonte, dass der Willensentscheid nur von den rein innerlichen Erkenntnissthätigkeiten abhänge, wurde von seinem Zeitgenossen Gottfried von Fontaines sogar dahin überspannt, dass er auch die sinnliche Vorstellung *(phantasma)* zur *causa efficiens* der Willensthätigkeit machte.

Aber gerade bei diesem Begriff der nothwendigen Bestimmung setzten die Gegner an. Das Entstehen der Vorstellungen, so lehrte schon Heinrich von Gent und nach ihm Duns Scotus wie später Occam, ist ein Naturprocess, und in diesen wird der Wille unabwendbar verstrickt, wenn er durchgängig von den Vorstellungen abhängig sein soll. Damit aber, sagte Duns, sei die Contingenz (d. h. das Auchandersseinkönnen) der Willensfunctionen unvereinbar: denn der Naturprocess sei überall eindeutig bestimmt; wo er waltet, gebe es keine Wahl. Mit der Contingenz aber fällt die Verantwortlichkeit. Diese ist also nur aufrechtzuerhalten, wenn anerkannt wird, dass der Verstand keine zwingende Gewalt über den Willen ausübt. Freilich ist die Mitwirkung des Vorstellungsvermögens bei jeder Willensthätigkeit unerlässlich: sie bietet dem Willen die Gegenstände und die Möglichkeiten seiner Wahl dar. Aber sie thut es nur wie der Diener, und die Entscheidung bleibt bei dem Herrn. Die Vorstellung ist nie mehr als die Gelegenheitsursache *(causa per accidens)* des einzelnen Wollens; die Lehre des Thomas verwechselt die praktische Ueberlegung mit dem reinen Intellect. Giebt der letztere auch den Gegenstand, so ist doch die Entscheidung lediglich Sache des Willens: dieser ist das *movens per se*, ihm kommt die absolute Selbstbestimmung zu.

Der Indeterminismus, wie ihn Duns[1]) und Occam lehren, sieht also im Willen die Grundkraft der Seele, und er behauptet nun umgekehrt, dass thatsächlich der Wille seinerseits die Entwicklung der Verstandesthätigkeiten bestimme. Schon Heinrich von Gent[2]) suchte zu zeigen, dass die theoretischen Functionen um so aktiver werden je immaterieller sie sind, und Duns Scotus führte diesen Gedanken in höchst interessanter Weise aus. Der Naturprocess, sagt er, treibt als ersten Bewusstseinsinhalt *(cogitatio prima)* eine Menge von Vorstellungen herbei, welche mehr oder minder verworren *(confusae, indistinctae)* und unvollkommen sind, und von denen nur diejenige deutlich *(distincta)* und vollkommen wird, auf welche der Wille, der dabei durch Nichts weiter bestimmt ist, seine Aufmerksamkeit richtet. Auch lehrt Duns zugleich, dass der Wille diese Vorstellungen, welche er aus dem verworrenen in den deutlichen Zustand erhebt, in ihrer Intensität verstärkt, und dass die Vorstellungen,

1) Vgl. H. Siebeck, Die Willenslehre bei Duns Scotus und seinen Nachfolgern, Zeitschr. f. Philos. u. philos. Krit., Bd. 112, S. 179 ff. — 2) Dem sich in dieser Hinsicht auch Richard von Middletown durchgängig anschloss.

denen er sich nicht zuwendet, wegen ihrer Schwäche schliesslich wieder aufhören zu existiren.

Zu diesen psychologischen Gründen tritt in der Controverse die Berufung auf die Autoritäten von Anselm und Aristoteles einerseits, von Augustin andrerseits und dann noch eine Reihe von anderen Argumenten. Zum Theil sind diese rein dialektischer Natur. So ist es, wenn Thomas behauptet, das *verum*, worauf der Intellect sich richte, stehe im Range höher als das *bonum*, wonach der Wille strebe, und wenn Duns die Berechtigung dieser Rangordnung anzweifelt; so, wenn Thomas meint, der Verstand erfasse den reinen, einheitlichen Begriff des Guten, während der Wille nur auf dessen empirische Sondergestaltungen gehe, und wenn Heinrich von Gent und Duns, dies geradezu umkehrend, entwickeln, der Wille sei vielmehr stets nur auf das Gute als solches gerichtet und der Verstand habe zu zeigen, worin das Gute im einzelnen Falle bestände. Mit solchen Variationen ist die Sache später viel hin und her geworfen worden, und es war ein grosses Verdienst von Johannes Buridan, dass er, auf genauere Fassung des Problems bedacht, die Frage wieder auf rein psychologischen Boden zu stellen suchte: er selbst entschied sich weder einseitig für den Indeterminismus, so sehr für diesen die Verantwortlichkeit spreche, noch für den Determinismus, dessen wissenschaftlichen Motiven er vollauf gerecht zu werden suchte. Mit sorgfältiger Abwägung der verschiedenen Argumente ging er darauf aus, den Begriff der sittlichen Freiheit zu entwickeln, in welchem der Indifferentismus die Willkür und der Determinismus die Naturnothwendigkeit abstreifen sollte: doch ist auch ihm eine völlige Klärung der in dem Worte „Freiheit“ steckenden Problemverschlingung nicht gelungen.

Andere Argumente, die sich in den Streit flechten, greifen auf allgemeinere Gebiete der Welt- und Lebensauffassung über.

2. Dahin gehört zunächst die Uebertragung des Rangverhältnisses von Willen und Verstand auf Gott. Der extreme Intellectualismus der Araber hatte in Averroës nach dem aristotelischen Motiv, dass alles Wollen ein Bedürfen, ein Unfertig- und Abhängigsein bedeute, von dem höchsten Wesen den Willen ausgeschlossen; umgekehrt hatte Avicebron, der stark auf Duns Scotus wirkte, das religiöse Princip der Weltschöpfung durch den göttlichen Willen vertheidigt, und in gleicher Richtung war bei Wilhelm von Auvergne die Ursprünglichkeit des Willens neben dem Intellect im Wesen Gottes und in seiner schöpferischen Thätigkeit behauptet worden. Diese Gegensätze spielen sich nun zwischen Thomismus und Scotismus fort.

Selbstverständlich erkennt zwar Thomas die Realität des göttlichen Willens an; aber er betrachtet ihn als die nothwendige Folge des göttlichen Intellects und als durch diesen inhaltlich bestimmt. Gott schafft nur, was er in seiner Weisheit als gut erkennt; er will nothwendig sich selbst, d. h. den ideellen Inhalt seines Intellects, und darin besteht die nur durch sich selbst bestimmte Freiheit, mit der er die einzelnen Dinge will. So ist der göttliche Wille an die ihm überlegene Weisheit Gottes gebunden.

Darin aber gerade sehen die Gegner eine Beschränkung der Allmacht, welche sich mit dem Begriffe des *ens realissimum* nicht vertrage. Ein Wille scheint ihnen nur dadurch souverän, dass es für ihn keinerlei Bestimmung noch Beschränkung giebt. Gott hat die Welt, so lehrt Duns, lediglich aus absoluter

Willkür geschaffen; er hätte sie, wenn er gewollt hätte, auch in anderen Formen, Beziehungen und Verhältnissen schaffen können: über diesen seinen völlig indeterminirten Willen hinaus giebt es keine Ursachen. Der Wille Gottes mit seinen durch Nichts bestimmten schöpferischen Entschlüssen ist die Urthatsache aller Wirklichkeit, nach deren Gründen nicht mehr gefragt werden darf, — ebenso, wie die Entscheidung, welche der vor die gegebenen Möglichkeiten gestellte Wille des endlichen Wesens mit seinem *liberum arbitrium indifferentiae* trifft, jedes Mal eine neue, nicht als nothwendig zu begreifende Thatsache schafft.

3. Am schärfsten kommt dieser Gegensatz in den metaphysischen Grundbestimmungen der Ethik zu Tage. Auf beiden Seiten gilt natürlich das Sittengesetz als Gottes Gebot. Aber Thomas lehrt, Gott gebiete das Gute, weil es gut ist und von seiner Weisheit als gut erkannt wird; Duns behauptet, es sei nur deshalb gut, weil Gott es gewollt und geboten hat, und Occam fügt hinzu, Gott hätte auch Anderes, hätte auch das Gegentheil zum Inhalt des Sittengesetzes bestimmen können. Für Thomas gilt daher die Güte als nothwendige Folge und Erscheinung der göttlichen Weisheit, und auch Eckhart sagt, dass „unter dem Kleide der Güte" sich das Wesen Gottes verhülle; der Intellectualismus lehrt die *Perseïtas boni*, die Rationalität des Guten. Für ihn ist die Moral eine philosophische Disciplin, deren Principien durch das „natürliche Licht" zu erkennen sind. Das „Gewissen" *(synteresis*[1]*)* ist die Erkenntniss Gottes *sub ratione boni*. Bei Duns und Occam dagegen kann das Gute kein Gegenstand der natürlichen Erkenntniss sein: denn es hätte auch anders sein können, es ist nicht durch die Vernunft, sondern durch den grundlosen Willen bestimmt. Nichts, so lehrt mit äusserster Consequenz Pierre d'Ailly, ist an sich *(per se)* Sünde; erst das göttliche Gebot und Verbot macht etwas dazu, — eine Lehre, deren Tragweite man begreift, wenn man bedenkt, dass nach der Anschauung dieser Männer der Befehl Gottes dem Menschen nur durch den Mund der Kirche bekannt wird.

Hiermit hängt es denn auch genau zusammen, dass die Theologie, welche für Thomas doch immerhin eine „speculative" Wissenschaft blieb, bei seinen Gegnern, wie bereits oben (§ 25, 3) berührt, zu einer „praktischen" Disciplin wurde. Schon Albert hatte derartige Andeutungen gemacht, Richard von Middletown und Bonaventura hatten den „affectiven" Charakter der Theologie betont, Roger Bacon hatte gelehrt, dass, wenn alle anderen Wissenschaften auf Vernunft oder Erfahrung begründet seien, die Theologie allein die Autorität des göttlichen Willens zum Fundament habe: Duns Scotus vollendete und befestigte die Trennung zwischen Theologie und Philosophie, indem er sie zu einer nothwendigen Folgerung seiner Willensmetaphysik machte.

4. Mit gleicher Schärfe aber entfaltet sich derselbe Gegensatz in den Lehren von der letzten Bestimmung des Menschen, von seinem Zustande in der

1) Dies Wort (auch sinderesis, scinderesis geschrieben) hat seit Albert von Bollstädt viel etymologisches Kopfzerbrechen verursacht. Da jedoch bei den späteren Aerzten des Alterthums (Sext. Emp.) τήρησις als terminus technicus für „Beobachtung" vorkommt, so dürfte συντήρησις (das im vierten Jahrhundert bezeugt ist) analog dem neuplatonischen Sprachgebrauch in συναίσθησις oder συνείδησις (vgl. S. 190) ursprünglich „Selbstbeobachtung" bedeutet und so den ethisch-religiösen Sinn des „Gewissens" *(conscientia)* angenommen haben. Vgl. jedoch neuerdings H. Siebeck im Arch. f. Gesch. d. Philos. X, 520ff.

ewigen Seligkeit. Hatte schon bei Augustin die antike θεωρία, das willen- und bedürfnisslose Schauen der göttlichen Herrlichkeit, den idealen Zustand des begnadeten und verklärten Menschen gebildet und war dies Ideal auch durch die Lehren der früheren Mystiker nur wenig in's Schwanken gerathen, so fand es jetzt neue Nahrung an dem aristotelischen Intellectualismus, mit dem Albert fand, dass der Mensch, sofern er wahrhaft Mensch ist, Intellect sei. Das Theilhaben an dem göttlichen Wesen, das der Mensch durch die Erkenntniss gewinnt, ist die höchste Lebensstufe, die er erreichen kann. Deshalb stellt auch Thomas die dianoetischen Tugenden über die praktischen, deshalb ist ihm die *visio divinae essentiae*, die intuitive, über alles Zeitliche hinausgerückte ewige Anschauung Gottes das Ziel alles menschlichen Strebens. Aus dieser Anschauung folgt *eo ipso* die Liebe Gottes, wie überall die Bestimmtheit des Willens sich nothwendig an diejenige des Intellects anschliesst. Gerade diese Tendenz des Thomismus hat sein Dichter, Dante, zum schönsten Ausdruck gebracht. Dies Ideal ist für alle Zeiten in Beatrice poetisch verkörpert.

Indessen machte sich auch hier eine Gegenströmung geltend. Schon Hugo von St. Victor hatte den höchsten Engelchor durch die Liebe und erst den zweiten durch die Weisheit bestimmt, und wenn Bonaventura als höchste Stufe der Nachahmung Christi die Contemplation ansah, so betonte er ausdrücklich, dass diese mit der „Liebe" identisch sei. Duns Scotus aber lehrte mit entschieden polemischer Tendenz, dass die Seligkeit ein Zustand des Willens und zwar des allein auf Gott gerichteten Willens sei: er sieht nicht im Schauen, sondern erst in der Liebe, die jenes überragt, die letzte Verklärung des Menschen, und er beruft sich auf das Wort des Apostels: „die Liebe ist die grösseste unter ihnen."

Wenn daher bei Thomas der Intellect, bei Duns der Wille als das entscheidende Wesen des Menschen angesehen wurde, so konnte Thomas an der Lehre Augustin's von der *gratia irresistibilis* festhalten, wonach die Offenbarung den Intellect und mit ihm den Willen des Menschen unweigerlich bestimmt, während Duns Scotus sich zu der „synergistischen" Ansicht gedrängt sah, dass die Annahme der Gnadenwirkung in gewisser Ausdehnung durch den freien Willen des Individuums bedingt sei. So entschied sich der grosse Nachfolger Augustin's mit starker Folgerichtigkeit gegen die augustinische Prädestinationslehre.

5. Dagegen hat nun der Intellectualismus des Thomas seine äussersten Consequenzen in der deutschen Mystik entwickelt, deren Schöpfer Eckhart in den begrifflichen Grundzügen seiner Ansicht durchaus von dem Lehrer seines Ordens abhängig ist[1]). Nur darin geht Eckhart weit über ihn hinaus, dass er als eine viel ursprünglichere Persönlichkeit das tiefe und gewaltige Gefühl seiner Frömmigkeit restlos in Erkenntniss umzusetzen bemüht ist und in diesem Drange seiner Innerlichkeit die statutarischen Schranken durchbricht, vor denen jener Halt gemacht hatte. Ueberzeugt, dass die im religiösen Bewusstsein gegebene Weltanschauung auch zum Inhalt des höchsten Wissens müsse gemacht werden können, sublimirt er sein frommes Glauben zu einer speculativen Er-

1) Vgl. S. Denifle im Archiv für Litterat.- u. Kult.-Gesch. d. M.-A. II, 417 ff. — Sofern daher wirklich Eckhart der „Vater der deutschen Speculation" sein sollte, so stammte diese von Thomas von Aquin, bzw. von seinem Lehrer Albert.

kenntniss, deren reiner Geistigkeit gegenüber das kirchliche Dogma nur als äusseres, zeitliches Symbol erscheinen soll. Aber wenn er diese Tendenz mit vielen Vorgängern theilt, so ist seine Eigenthümlichkeit gerade die, dass er die innerste und wahrste Wahrheit nicht als den Vorzug eines exclusiven Kreises bewahrt wissen, sondern vielmehr allem Volke mittheilen will. Für diesen tiefsten Kern der religiösen Lehre glaubt er gerade bei der einfachen Frömmigkeit das rechte Verständniss zu finden[1], und so führt er die feinsten Begriffsbildungen der Wissenschaft mit genialer Sprachgewaltigkeit in deutsche Form über, und schafft seiner Nation die für die Zukunft bestimmenden Anfänge ihrer philosophischen Ausdrucksweise.

In seiner Lehre aber verstärken sich die mystisch-intellectualistischen Elemente des Thomismus durch den neuplatonischen Idealismus, der ihm vermuthlich durch Scotus Eriugena zugeführt wurde, bis zu der letzten Folgerung: Sein und Erkenntniss ist Eins, und alles Geschehen in der Welt ist seinem tiefsten Wesen nach Erkennen. Ein Process der Erkenntniss, der Selbstoffenbarung ist das Hervorgehen der Welt aus Gott — ein Process der Erkenntniss, der immer höheren Anschauung ist der Rückgang der Dinge in Gott. Die ideelle Existenz alles Wirklichen — so sagte später Nicolaus Cusanus, der sich diese Lehre Eckhart's zu eigen machte — ist wahrer als die in Raum und Zeit erscheinende körperliche Existenz.

Deshalb aber muss der Urgrund aller Dinge, die Gottheit, über Sein und Erkenntniss hinausliegen[2]; sie ist Uebervernunft, Uebersein, ihr fehlt jede Bestimmung, sie ist „Nichts". Aber diese „Gottheit" (der negativen Theologie) offenbart sich in dem dreieinigen Gotte[3], und der seiende und erkennende Gott schafft aus dem Nichts die Creaturen, deren Ideen er in sich erkennt; denn dies Erkennen ist sein Schaffen. Dabei gehört dieser Prozess der Selbstoffenbarung zu dem Wesen der Gottheit; er ist daher eine zeitlose Nothwendigkeit, und Gott bedarf, um die Welt zu erzeugen, keines eigenen Willensactes. Die Gottheit als erzeugendes Wesen, als „ungenaturte Natur" ist nur dadurch wirklich, dass sie sich in Gott und Welt als erzeugte Wirklichkeit, als „genaturte Natur"[4] erkennt und entfaltet. Gott schafft Alles — sagt Nicolaus Cusanus — das heisst: er ist Alles. Und andrerseits haben alle Dinge nach Eckhart nur insofern Wesen, als sie selbst Gott sind: was in ihnen sonst erscheint, ihre räumliche und zeitliche Bestimmung, ihr „Hie" und „Nu" (*hic et nunc* bei Thomas) ist Nichts[5].

Deshalb aber ist auch die menschliche Seele in ihrer innersten Natur göttlichen Wesens, und nur ihrer zeitlichen Erscheinung nach besitzt sie die Mannig-

1) So hängt auch die deutsche Mystik mit der allgemeineren Erscheinung zusammen, dass die schnell steigende Veräusserlichung, welche das Kirchenleben im dreizehnten und vierzehnten Jahrhundert ergriff, überall die Frömmigkeit in ausserkirchliche Bahnen trieb. — 2) Offenbar dasselbe Verhältniss, wie es bei Plotin zwischen dem ἕν und dem νοῦς stattfand, in welchem auch Denken und Sein coincidiren sollten. — 3) Die Unterscheidung zwischen Gottheit und Gott (divinitas und deus) war dialektisch im Zusammenhange mit dem Universalienstreite und seinen Beziehungen zur Trinitätslehre von Gilbert de la Porrée gemacht worden. — 4) Ueber die vermuthlich durch den Averroïsmus (vgl. § 27, 1) verbreiteten Termini natura naturans und natura naturata vgl. H. Siebeck, Archiv f. Gesch. d. Philos. III, 370ff. — 5) Ohne auf die dialektischen Formeln einzugehen, behandelt somit Eckhart die thomistische Ideenlehre ganz in dem Sinne des strengen Realismus von Scotus Eriugena: er spricht von den Nominalisten seiner Zeit abschätzig als von den „kleinen Meistern".

faltigkeit der „Kräfte“, mit denen sie als Glied der *natura naturata* wirkt. Jenes Innerste in ihr nennt Eckhart den „Funken“ [1]), und darin erkennt er den lebendigen Umkehrpunkt des Weltprocesses.

Denn dem „Werden“ entspricht das „Entwerden“, das Vergehen, und auch dies ist eine Erkenntniss, diejenige womit die aus der Gottheit entäusserten Dinge in den Urgrund zurückgenommen werden. Indem sie vom Menschen erkannt wird, findet die Sinnenwelt ihr wahres, geistiges Wesen wieder. Daher besteht das menschliche Erkennen mit seinem Aufsteigen aus der sinnlichen Wahrnehmung zur vernünftigen Einsicht [2]) in dem „Abscheiden“ der Vielheit und der Materialität: das geistige Wesen wird aus seiner Hülle herausgeschält. Und dies ist im zeitlichen Leben die höchste Aufgabe des Menschen, von dessen Kräften eben das Erkennen die werthvollste ist. Wohl soll er auch in dieser Welt thätig sein und sein vernünftiges Wesen darin zur Geltung und zur Herrschaft bringen: aber über allem äusseren Thun, über der sinnlichen Werkgerechtigkeit steht zunächst das „innere Werk“, die Reinheit der Gesinnung, die Lauterkeit des Herzens, und darüber wieder steht die „Abgeschiedenheit“ und „Armuth“ der Seele, ihr volles Zurückgehen aus der Aussenwelt in ihr innerstes Wesen, in die Gottheit. Im Erkennen erreicht sie jene Zwecklosigkeit des Thuns, jene Freiheit in sich selbst, worin ihre Schönheit besteht.

Aber auch dies ist nicht vollkommen, so lange das Erkennen nicht seine höchste Weihe findet. Das Ziel alles Lebens ist die Erkenntniss Gottes. Aber Erkennen ist Sein, ist Lebens- und Seinsgemeinschaft mit dem Erkannten. Will die Seele Gott erkennen, so muss sie Gott sein, so muss sie aufhören, sie selbst zu sein. Nicht nur der Sünde und der Welt, auch sich selbst muss sie entsagen. Alles Wissen, alles Erkennen der Erscheinung muss sie von sich abstreifen; wie die Gottheit „Nichts“ ist, so wird sie auch nur in diesem Wissen des Nichtwissens — *docta ignorantia* nannte es später Nicolaus — erfasst, und wie jenes „Nichts“ der Urgrund aller Wirklichkeit, so ist auch dies Nichtwissen das höchste, seligste Schauen. Das ist nicht mehr ein Thun des Individuums, das ist das Thun Gottes im Menschen; er gebiert sich in die Seele hinein, und in seinem reinen, ewigen Wesen hat der „Funke“ alle seine Kräfte zeitlicher Wirksamkeit abgestreift und ihren Unterschied ausgelöscht. Das ist der Zustand des übervernünftigen Erkennens, des Auslebens des Menschen in Gott, — der Zustand, von dem Nicolaus von Cusa sagte: es sei die ewige Liebe *(charitas)*, welche durch Liebe *(amore)* erkannt und durch Erkenntniss geliebt wird.

§ 27. Das Problem der Individualität.

Entsprungen aus tiefster persönlicher Frömmigkeit, aus echt individuellem Bedürfniss rein innerlich religiösen Lebens läuft so die Lehre der deutschen Mystik in ein Ideal der Aufhebung, der Selbstentäusserung, der Weltvernichtung aus, dem gegenüber wie in altorientalischer Anschauung alle Besonderung, alle Einzelwirklichkeit als Sünde oder als Unvollkommenheit erscheint. Damit ist der Widerspruch, der in den Tiefen des augustinischen Systems steckte (vgl.

1) Auch das „Gemüthe“ oder Synteresis = *scintilla conscientiae*. — 2) Die einzelnen Stufen dieses Processes werden von Eckhart nach thomistisch-augustinischem Schema entwickelt.

S. 235), zu voller und unmittelbar greifbarer Entwicklung gelangt, und es kommt klar zu Tage, dass der neuplatonische Intellectualismus, in welcher Gestalt auch immer er von Augustin bis zu Meister Eckhart auftrat, für sich allein stets geneigt sein musste, dem Individuum die metaphysische Selbständigkeit zu bestreiten, welche von der anderen Seite her als ein Postulat der Willenslehre behauptet wurde. Steigerte sich sonach mit dem Intellectualismus auch die universalistische Tendenz, so musste ebenfalls die Gegenströmung um so kräftiger hervorgerufen werden, und derselbe Gegensatz der Denkmotive, welcher zu der Dialektik des Universalienstreites geführt hatte (vgl. S. 236 f.), nahm nun in der Frage nach dem Seinsgrunde des Einzelwesens *(principium individuationis)* eine mehr sachlich-metaphysische Gestalt an.

1. Den dringenden Anlass dazu boten die weitgehenden Folgerungen, zu denen Universalismus und Intellectualismus bei den Arabern geführt hatten. Diese nämlich waren bei der Auffassung der aristotelischen Lehre in der Richtung fortgeschritten, welche im Alterthum durch Straton eingeleitet (vgl. S. 145 f.) und unter den späteren Commentatoren hauptsächlich von Alexander von Aphrodisias eingehalten worden war, in der Richtung des Naturalismus, der aus dem System des Stagiriten auch die letzten Reste einer metaphysischen Trennung des Idealen vom Sinnlichen entfernen wollte. Auf zwei Punkte hatte sich dies Bestreben concentrirt: auf das Verhältniss Gottes zur Welt und auf dasjenige der Vernunft zu den anderen Seelenkräften. Nach diesen beiden Seiten hin entwickelt sich auch die Eigenthümlichkeit des arabischen Peripateticismus, und zwar geschieht dies durch vielverschlungene Umbildungen des aristotelischen Begriffsschematismus von Form und Materie.

Im Allgemeinen zeigt sich dabei in der andalusischen Philosophie eine metaphysische Verselbständigung der Materie. Sie wird nicht als das nur abstract Mögliche, sondern als dasjenige aufgefasst, was die ihm eigenthümlichen Formen als Lebenskeime in sich trägt und in seiner Bewegung zur Verwirklichung bringt. Dabei hielt nun zwar auch Averroës hinsichtlich des einzelnen Geschehens an dem aristotelischen Princip fest, dass jede Bewegung der Materie, durch welche sie eine niedere Form aus sich heraus verwirklicht, durch eine höhere Form hervorgerufen werden muss, und die Stufenreihe der Formen findet auch hier ihren oberen Abschluss in Gott als dem höchsten und ersten Beweger. Damit blieb, wie die Lehre Avicebron's zeigt, die Transcendenz Gottes nur noch vereinbar, wenn man die Materie selbst als durch den göttlichen Willen geschaffen ansah. Aber andrerseits betonte derselbe jüdische Philosoph von denselben Voraussetzungen her, dass ausser der Gottheit kein Wesen anders als mit Materie behaftet gedacht werden könne, dass somit auch die geistigen Formen zu ihrer Wirklichkeit einer Materie bedürfen, der sie inhäriren, und dass schliesslich die Lebensgemeinschaft des Universums für das ganze Reich der Formen eine einheitliche Materie als Grundlage verlange. Je mehr aber bei Averroës die Materie als ewig in sich bewegt und einheitlich lebendig angesehen wurde, um so weniger konnte schliesslich die bewegende Form *realiter* von ihr getrennt sein, und so erschien denn dasselbe göttliche Allwesen einerseits als Form und bewegende Kraft *(natura naturans)* und andrerseits als Materie, als bewegte Welt *(natura naturata)*.

Zu dieser Lehre von der Einheitlichkeit, innerlichen Geformtheit und ewigen Selbstbewegung der Materie, die sich mit dem Averroismus als eine extrem naturalistische Deutung der Philosophie des Aristoteles verbreitete, kamen nun aber jene Consequenzen des dialektischen Realismus hinzu, welche dazu drängten, in Gott als dem *Ens generalissimum* die einzige Substanz zu sehen, von der die Einzeldinge nur mehr oder minder vorübergehende Formverwirklichungen seien (vgl. § 23). So lehren denn die Amalricaner, dass Gott das einheitliche Wesen *(essentia)* aller Dinge, dass die Schöpfung nur eine Selbstgestaltung dieses göttlichen Wesens, eine in ewiger Bewegung sich vollziehende Realisirung aller der Möglichkeiten sei, welche in dieser einheitlichen Materie enthalten sind. Denselben Pantheismus begründet David von Dinant[1]) mit den Begriffen Avicebron's, indem er lehrt: wie die Hyle (d. h. die körperliche Materie) die Substanz aller Körper, so ist der Geist *(ratio — mens)* die Substanz aller Seelen; da aber Gott als das allgemeinste aller Wesen die Substanz aller Dinge überhaupt ist, so sind in letzter Instanz Gott, Materie und Geist identisch und die Welt nur ihre Selbstverwirklichung in einzelnen Formen.

2. Insbesondere aber wurde die metaphysische Selbständigkeit der geistigen Individualität noch durch eine andere Gedankenreihe in Frage gestellt. Aristoteles hatte den νοῦς als die überall identische Vernunftthätigkeit der animalen Seele „von aussen" hinzutreten lassen, und er war über die Schwierigkeiten dieser Lehre deshalb hinweggegangen, weil das Problem der Persönlichkeit, das erst mit dem stoischen Begriffe des ἡγεμονικόν auftauchte, noch nicht im Umkreise seines Denkens lag. Die Commentatoren aber, die griechischen und die arabischen, welche sein System ausbauten, sind vor den Folgerungen nicht zurückgeschreckt, welche sich daraus für die metaphysische Werthung der geistigen Individualität ergaben.

Bei Alexander von Aphrodisias begegnet uns unter dem Namen des „passiven Intellects" (vgl. S. 121) noch die Fähigkeit der individuellen Psyche, ihren ganzen animalen und empirischen Dispositionen nach die Einwirkung der thätigen Vernunft in sich aufzunehmen, und der *Intellectus agens* wird hier (der naturalistischen Auffassung des ganzen Systems gemäss) mit dem göttlichen Geiste identificirt, der nur so noch als „getrennte Form" gedacht wird *(intellectus separatus)*. Schon bei Simplicius aber wird nach neuplatonischer Metaphysik dieser *intellectus agens*, welcher sich in der Vernunfterkenntniss des Menschen realisirt, zu der niedersten der Intelligenzen, welche die sublunarische Welt beherrschen[2]). Eine originelle Ausbildung aber findet diese Lehre bei Averroës[3]). Nach ihm ist der *Intellectus passivus* in der Erkenntnissfähigkeit des Individuums zu suchen, welche, wie dieses selbst, entsteht und vergeht als Form des einzelnen Leibes; sie hat daher nur individuelle und das Einzelne betreffende Geltung: der *Intellectus agens* dagegen ist als eine ausserhalb und unabhängig von den empirischen Individuen bestehende Form die ewige

1) Im Anschluss an den Liber de causis und vielleicht an die pseudo-boëthianische Schrift De uno et unitate: vgl. B. Hauréau in den Mémoires de l'acad. des inscript. XXIX (1877) und ausserdem A. Jundt, Histoire du panthéisme populaire au M.-A. (Paris 1875). — 2) Die sog. „Theologie des Aristoteles" identificirt diesen νοῦς mit dem λόγος. Das Nähere bei E. Renan Av. et l'Av. II, § 6 ff. — 3) Vgl. hauptsächlich dessen Schrift De animae beatitudine.

Gattungsvernunft des menschlichen Geschlechtes, welche nicht entsteht und nicht vergeht und welche in einer für Alle gültigen Weise die allgemeinen Wahrheiten enthält. Sie ist die Substanz des wahrhaft geistigen Lebens, von der die Erkenntnissthätigkeit des Individuums nur eine Sondererscheinung bildet. Diese (actuelle) Erkenntnissthätigkeit ist (als *Intellectus acquisitus)* zwar ihrem Inhalt, ihrem Wesen nach ewig, sofern sie eben die thätige Vernunft selbst ist; sie ist dagegen als empirische Function individuellen Erkennens vergänglich wie die Einzelseele selbst. Die vollständigste Incarnation der thätigen Vernunft ist nach Averroës in Aristoteles gegeben[1]). Das vernünftige Erkennen des Menschen ist also eine unpersönliche oder überpersönliche Function: es ist das zeitliche Theilhaben des Individuums an der ewigen Gattungsvernunft. Diese ist das einheitliche Wesen, welches sich in den werthvollsten Thätigkeiten der Persönlichkeit realisirt.

Dieser Pampsychismus tritt andeutungsweise im Gefolge neuplatonischer Mystik gelegentlich schon früher in der abendländischen Litteratur auf: als ausgesprochene und verbreitete Lehre erscheint er neben dem Averroismus um 1200; er wird überall mit zuerst genannt, wo die Irrlehren des arabischen Peripateticismus verdammt werden, und es ist ein Hauptbestreben der Dominikaner, Aristoteles selbst gegen die Verwechslung mit dieser Lehre zu schützen: Albert und Thomas schrieben beide *De unitate intellectus contra Averroistas*.

3. Dem Pampsychismus tritt bei den christlichen Denkern als entscheidendes Motiv das durch Augustin genährte Gefühl von dem metaphysichen Eigenwerthe der Persönlichkeit entgegen. Das ist der Standpunkt, aus dem Männer wie Wilhelm von Auvergne und Heinrich von Gent den Averroës bestreiten. Und das ist auch der eigentliche Grund, weshalb die Hauptsysteme der Scholastik — im diametralen Gegensatze zu Eckhart's Mystik — den Realismus, welcher in den intellectualistischen Grundlagen ihrer Metaphysik steckte, nicht zur vollen Entfaltung haben kommen lassen. In schwieriger Lage war hier der Thomismus: er behauptete zwar nach der Formel Avicenna's, (vgl. S. 245), dass die Universalien (also auch die Gattung „Seele") nur „individuirt", d. h. in den einzelnen empirischen Exemplaren als deren allgemeine Wesenheit *(quidditas)* existiren; dabei aber schrieb er den Gattungen doch die metaphysische Priorität im göttlichen Geiste zu. Er musste daher erklären, wie es komme, dass sich dies Einheitliche (als allgemeine Materie) in so mannigfaltigen Formen darstelle, d. h. er fragte nach dem principium individuationis, und er fand darin, dass die Materie in Raum und Zeit quantitativ bestimmt sei *(materia signata)*. In der Fähigkeit der Materie, quantitative Differenzen anzunehmen, besteht die Möglichkeit der Individuation, d. h. die Möglichkeit, dass dieselbe Form (z. B. die Menschheit) in verschiedenen Exemplaren als Einzelsubstanz wirklich ist. Daher sind nach Thomas die reinen Formen *(separatae sive subsistentes)* nur durch sich selbst individuirt, d. h. es entspricht ihnen nur Ein Exemplar. Jeder Engel ist Gattung und Individuum zugleich. Die inhärenten Formen dagegen, zu denen ja auch trotz ihrer Subsistenz die menschliche Seele gehört (vgl. S. 265), sind je nach den quantitativen Differenzen von Raum und Zeit, die ihre Materie darbietet, in vielen Exemplaren wirklich.

1) Und damit wird bei ihm die unbedingte Anerkennung der Autorität des Stagiriten theoretisch gerechtfertigt.

Dem gegenüber gilt nun den Franziskanern zunächst in ihrer an Augustin grossgezogenen religiös-metaphysischen Psychologie die Einzelseele, sodann aber mit consequenter Erweiterung in der allgemeinen Metaphysik das Einzelwesen überhaupt als in sich selbständige Realität. Sie verwerfen den Unterschied separirter und inhärenter Formen. Schon Bonaventura (und ebenso übrigens auch Heinrich von Gent), energischer aber noch Duns Scotus behauptet nach Avicebron, dass auch die geistigen Formen ihre eigene Materie haben, und der letztere lehrt, dass die „Seele" nicht erst (wie nach Thomas) durch ihr Verhältniss zu einem bestimmten Leibe, sondern schon in sich selbst individualisirt und substantialisirt sei. Der Scotismus zeigt in dieser Hinsicht eine in dem Geiste seines Urhebers offenbar noch nicht ausgetragene Zwiespältigkeit. Er betont einerseits auf das Stärkste die Realität des *Universale*, indem er die Einheit der Materie *(Materia primo-prima)* ganz im arabischen Sinne aufrechterhält, und er lehrt andrerseits, dass dies Allgemeine nur wirklich sei, indem es, durch die Reihe der vom Allgemeinen zum Besonderen absteigenden Formen hindurch, schliesslich vermöge der bestimmten Einzelform (in der Schule *haecceitas* genannt) realisirt sei. Diese gilt deshalb bei Duns Scotus als ein ursprünglich Thatsächliches, nach dessen Grunde nicht weiter gefragt werden darf. Er bezeichnet die Individualität (sowohl im Sinne der einzelnen Substanz, als auch des einzeln Geschehens) als das Zufällige *(contingens)*, d. h. als dasjenige, was nicht aus einem allgemeinen Grunde abzuleiten, sondern nur als thatsächlich zu constatiren ist. Für ihn hat daher, wie schon für seinen Vorgänger Roger Bacon, die Frage nach dem Princip der Individuation keinen Sinn: das Individuum ist die „letzte" Form aller Wirklichkeit, durch welche allein die allgemeine Materie existirt, und es fragt sich vielmehr umgekehrt, wie bei dieser alleinigen Realität der formbestimmten Einzelwesen von einer Realität der allgemeinen „Naturen" geredet werden kann[1]).

Aus dieser merkwürdigen Verschränkung der scotistischen Lehre erklärt es sich, dass, während einige ihrer Anhänger, wie Franz von Mayron, von ihr aus zum extremen Realismus fortschritten, sie bei Occam in die Erneuerung der nominalistischen These umschlug, dass das Wirkliche nur das Einzelwesen und dass das Allgemeine nur ein Product des vergleichenden Denkens sei.

4. Die siegreiche Entfaltung, welche der Nominalismus in dem zweiten Zeitraum der mittelalterlichen Philosophie gefunden hat, beruht auf einer höchst eigenthümlichen Combination sehr verschiedenartiger Denkmotive. In der Tiefe waltet das augustinische Gefühlsmoment, welches der individuellen Persönlichkeit ihre metaphysische Würde gewahrt sehen will; in der philosophischen Hauptströmung macht sich die antiplatonische Tendenz der jetzt erst bekannt werdenden aristotelischen Erkenntnisstheorie geltend, welche nur dem empirischen Einzelwesen den Werth der „ersten Substanz" zuerkennen will; und an der Oberfläche spielt ein logisch-grammatischer Schematismus, der aus der ersten Wirkung der byzantinischen Tradition des Alterthums herstammt[2]). Alle diese

---

1) Diese dem Duns Scotus eigenthümliche Art der Lösung des Universalienproblems pflegt als Formalismus bezeichnet zu werden. — **2)** In der That darf man in der Wirkung des Lehrbuchs von Michael Psellos den ersten Vorstoss derjenigen Zufuhr antiken Bildungsstoffes sehen, welche das Abendland über Byzanz erfuhr und welche später in der Renaissance den beiden anderen Traditionen über Rom—York und über Bagdad—Cordova abschliessend an die Seite trat.

Einflüsse concentriren sich in der leidenschaftlich bewegten, eindrucksvollen Persönlichkeit Wilhelm's von Occam[1]).

Die Lehrbücher der „modernen“ Logik, als deren Typus dasjenige von Petrus Hispanus gelten kann, legten in einer Weise, welche auch im Alterthum nicht ohne Vorgang ist[2]), bei der Darstellung der Begriffslehre und ihrer Anwendung auf Urtheil und Schluss ein Hauptgewicht auf die Theorie der Supposition, wonach ein Gattungsbegriff *(Terminus)* für die Summe seiner Arten, ein Artbegriff für diejenige aller seiner Exemplare *(homo = omnes homines)* sprachlich und, wie man meinte, auch logisch eintreten kann, sodass er in den Operationen des Denkens als Zeichen für dasjenige, was er bedeutet, angewendet wird. In den Formen dieses Terminismus[3]) entwickelt Occam den Nominalismus (vgl. S. 266). Die Einzeldinge, denen er nach Duns Scotus die Realität ursprünglicher Formen zuerkennt, werden von uns intuitiv (ohne Vermittlung von *species intelligibiles*) vorgestellt; allein diese Vorstellungen sind nur die „natürlichen“ Zeichen für jene Dinge und haben zu ihnen nur eine nothwendige Beziehung, dagegen eine sachliche Aehnlichkeit mit ihnen so wenig, wie dies sonst für ein Zeichen in Hinsicht des bezeichneten Gegenstandes nöthig ist. Dies Verhältniss ist dasjenige der „ersten Intention“. Wie nun aber die Individualvorstellungen für die Individualdinge, so können im Denken, Sprechen und Schreiben auch die „unbestimmten“ Allgemeinvorstellungen der abstraktiven Erkenntniss, bezw. die wieder sie ausdrückenden gesprochenen oder geschriebenen Wörter für die Individualvorstellung „supponiren“. Diese „zweite Intention“, worin die Allgemeinvorstellung mit Hilfe des Worts sich nicht mehr direct auf die Sache, sondern zunächst auf deren Vorstellung bezieht, ist nicht mehr natürlich, sondern beliebig *(ad placitum instituta*[4]*)*. Auf diese Unterscheidung stützt Occam auch diejenige realer und rationaler Wissenschaft: die erste bezieht sich unmittelbar (intuitiv) auf die Sachen, die andere bezieht sich (abstractiv) auf die immanenten Verhältnisse der Vorstellungen unter einander.

Klar ist danach, dass auch die rationale Wissenschaft die „reale“ voraussetzt und an das von dieser gelieferte empirische Vorstellungsmaterial gebunden ist, klar aber auch, dass selbst das „reale“ Wissen nur eine innere Welt der Vorstellungen erfasst, die zwar als „Zeichen“ der Dinge gelten dürfen, aber von diesen selbst verschieden sind. Der Geist, so hatte gelegentlich auch Albert gesagt und Nicolaus Cusanus führte es später aus, erkennt nur, was er in sich hat: seine Welterkenntniss, folgert der terministische Nominalismus, ist auf die inneren Zustände angewiesen, in die ihn der Lebenszusammenhang mit dem Wirklichen versetzt. Dem wahren Wesen der Dinge gegenüber, lehrt Nicolaus Cusanus, der sich durchaus zu diesem idealistischen Nominalismus bekannte, besitzt das menschliche Denken nur Conjecturen, d. h. nur die seinem eigenen Wesen entspringenden Vorstellungsweisen, und die Erkenntniss dieser Relativität aller positiven Aussagen, das Wissen des Nichtwissens, die docta ignorantia, ist

1) Vgl. H. Siebeck, Occam's Erkenntnisslehre in ihrer historischen Stellung (Arch. f. Gesch. d. Philos. X, 317 ff.). — 2) Es sei nur an die Untersuchungen des Philodemos über Zeichen und Bezeichnungen (S. 131, vgl. auch S. 161) erinnert. — 3) Vgl. K. Prantl, in den Sitz.-Ber. der Münch. Acad. 1864, II, a, 58 ff. — 4) Die Anklänge an den auch in der antiken Sprachphilosophie (Platon, Krat.) geltend gemachten Gegensatz von θέσις und φύσις liegen auf der Hand.

der einzige Weg, um auch über die rationale Wissenschaft hinaus zu der unaussagbaren, zeichenlosen, unmittelbaren Erkenntnissgemeinschaft mit dem wahren Sein, der Gottheit, zu gelangen.

5. Trotz dieser weittragenden erkenntnisstheoretischen Restriction ist die eigentliche Lebenskraft des Nominalismus auf die Entwicklung der realen Wissenschaft gerichtet, und wenn deren Erfolge während des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts nur sehr beschränkt geblieben sind, so lag das wesentlich daran, dass die zu voller Ausbildung gelangte scholastische Methode mit ihrer buchgelehrten Discussion der Autoritäten den Betrieb der Wissenschaft nach wie vor allmächtig beherrschte, und dass die neuen Ideen, in diese Form gezwängt, sich nicht frei entfalten konnten, — eine Erscheinung übrigens, welche sich noch bis tief in die Philosophie der Renaissance hineinzieht. Gleichwohl haben Duns Scotus und Occam den hauptsächlichsten Anstoss dazu gegeben, dass sich allmählich neben der bisher wesentlich religiös interessirten Metaphysik die Philosophie wieder als eine weltliche Wissenschaft des Thatsächlich-Wirklichen constituirte und dass diese sich mit immer stärker ausgeprägtem Bewusstsein auf den Boden des Empirismus stellte. Wenn Duns Scotus die ursprüngliche Individualform als das Contingente bezeichnete, so hiess das, sie sei nicht durch logische Deduction, sondern nur durch thatsächliche Constatirung zu erkennen, und wenn Occam die Einzelwesen für das allein wahrhaft Reale erklärte, so wies er damit der „realen Wissenschaft" den Weg in die unmittelbare Auffassung des Wirklichen. Beide Franziskaner aber stehen damit unter der Einwirkung Roger Bacon's, der mit aller Energie die Wissenschaft seiner Zeit von den Autoritäten zu den Sachen, von den Meinungen zu den Quellen, von der Dialektik zur Erfahrung, von den Büchern zur Natur gerufen hatte: er stellte unabhängig von metaphysischen Gesichtspunkten die äussere und die innere Erfahrung als die beiden Quellen des Wissens dar und leistete so auch der empirischen Psychologie Vorschub. Ihm war Albert an die Seite getreten, der unter den Dominikanern die gleiche Richtung vertrat, den Werth der autoptischen Beobachtung und des Experiments zu würdigen wusste und in seinen botanischen Studien die Selbständigkeit eigener Forschung glänzend bethätigte. Aber für die Naturforschung war die Zeit noch nicht reif, so sehr auch Roger Bacon nach arabischem Muster auf quantitative Bestimmungen der Beobachtung und auf mathematische Schulung drang[1]).

Fruchtbar entfaltete sich der Empirismus während dieser Zeit nur in der Psychologie. Unter dem Einfluss der Araber[2]) nahmen die Untersuchungen über das Seelenleben[3]) namentlich auch bei Albert eine mehr auf Feststellung und Ordnung des Thatsächlichen gerichtete Tendenz an, und schon bei Alfred dem Engländer[4]) finden wir eine rein physiologische Psychologie mit allen radicalen Consequenzen. Diese Regungen eines psychologischen Empirismus wären aber durch die metaphysische Psychologie des Thomismus erstickt worden, wenn sie nicht ihren Halt an der augustinischen Strömung gefunden hätten,

1) Versuche, wie diejenigen von Alexander Nekkam (um 1200) oder später (um 1350) von Nicolaus d'Autricuria verhallten wirkungslos. — 2) Insbesondere Avicenna's und der physiologischen Optik von Alhacen. — 3) Schon bei Alexander von Hales, bei seinem Schüler Johann von Rochelle, bei Vincenz von Beauvais. — 4) Alfred de Sereshel, in der ersten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts.

welche die Selbsterfahrung der Persönlichkeit als höchstes Princip festhielt. In diesem Sinne trat dem Thomismus namentlich Heinrich von Gent gegenüber, der den Standpunkt der inneren Erfahrung scharf formulirte und ihn besonders in der Untersuchung über die Gemüthszustände zu entscheidender Geltung brachte.

So kam es zu dem merkwürdigen Erfolge, dass sich die rein theoretische Wissenschaft im Gegensatz gegen den intellectualistischen Thomismus an der Hand der augustinischen Lehre von der Selbstgewissheit der Persönlichkeit entwickelte. Diese Selbsterkenntniss galt [1]) als das Gewisseste der „realen Wissenschaft". Daher hat die letztere im ausgehenden Mittelalter sich mehr dem bewegten Menschenleben als der Natur zugewandt, und die Anfänge einer weltlichen Wissenschaft von den Zusammenhängen der menschlichen Gesellschaft finden sich nicht nur in den Theorien von Occam und Marsilius von Padua (vgl. S. 268), nicht nur in dem Anwachsen einer reicheren, lebensvolleren und innerlicheren Geschichtsschreibung, sondern auch in empirischer Betrachtung der socialen Verhältnisse, wie sie ein Nicolas d'Oresme (gest. 1382) anbahnte [2]).

6. Die getheilte Stimmung, in welcher sich das ausgehende Mittelalter zwischen den ursprünglichen Voraussetzungen seines Denkens und diesen Anfängen eines neuen, erfahrungskräftigen Forschens befand, kommt nirgends lebendiger zum Ausdruck, als in der vieldeutigen Philosophie des Nicolaus Cusanus, der, von dem frischen Zuge der Zeit in allen Fasern ergriffen, doch nicht darauf verzichten möchte, die neuen Gedanken dem Zusammenhange der alten Weltauffassung einzuordnen.

Dieser Versuch gewinnt erhöhtes Interesse durch die begrifflichen Formen, in denen er unternommen wurde. Das Leitmotiv ist dabei, zu zeigen, dass das Individuum auch in seiner metaphysischen Besonderung mit dem allgemeinsten, dem göttlichen Wesen identisch sei. Zu diesem Zwecke verwendet Nicolaus zum ersten Male mit systematischer Durchführung das Begriffspaar des Unendlichen und des Endlichen. Dem gesammten Alterthum hatte (vgl. oben § 20, 2) das Vollkommene als das in sich Begrenzte, und als unendlich nur die unbestimmte Möglichkeit gegolten. In der alexandrinischen Philosophie dagegen war das höchste Wesen aller endlichen Bestimmungen entkleidet und auch im christlichen Denken die Macht, wie der Wille und das Wissen Gottes mehr und mehr als schrankenlos gedacht worden. Hier kam vor Allem das Motiv hinzu, dass der Wille schon im Individuum als ein rastloses, nimmer ruhendes Streben gefühlt und dass diese Unendlichkeit der inneren Erfahrung zum metaphysischen Princip erhoben wurde. So hat nun auch Nicolaus die Methode der negativen Theologie auf den positiven begrifflichen Ausdruck gebracht, dass er die Unendlichkeit als das wesentliche Merkmal Gottes im Gegensatze zur Welt behandelte. Die Identität von Gott und Welt, welche die mystische Weltanschauung ebenso verlangte wie die naturalistische, wurde daher so formulirt, dass in Gott dasselbe absolute Sein unendlich enthalten sei, welches in der Welt sich in endlicher Gestaltung darstellt.

---

1) Wie es auch bei den nominalistischen Mystikern, z. B. bei Pierre d'Ailly zu Tage tritt. — 2) Vgl. über ihn W. Roscher, Zeitschr. f. Staatswissensch. 1863, 305 ff.

Damit war der weitere Gegensatz der Einheit und der Vielheit gegeben. Das Unendliche ist die lebendige und ewige Einheit dessen, was im Endlichen als ausgebreitete Vielheit erscheint. Aber diese Vielheit ist — und darauf legt der Cusaner besonderes Gewicht — auch diejenige der Gegensätze. Was im Endlichen auf Verschiedenes vertheilt und nur dadurch neben einander möglich erscheint, das muss in der Unendlichkeit des göttlichen Wesens sich ausgleichen. Gott ist die Einheit aller Gegensätze, die *coincidentia oppositorum*[1]). Er ist daher die absolute Wirklichkeit, in der alle Möglichkeiten *eo ipso* als solche realisirt sind *(Possest)*, während jedes der vielen Endlichen an sich nur möglich und erst durch ihn wirklich ist[2]).

Unter den Gegensätzen, die in Gott vereinigt sind, erscheinen eben deshalb die zwischen ihm selbst und der Welt, d. h. diejenigen des Unendlichen und Endlichen und der Einheit und Vielheit, als die wichtigsten. Demzufolge ist der Unendliche zugleich endlich; in jeder seiner Erscheinungen ist der einheitliche *Deus implicitus* zugleich der in die Vielheit ergossene *Deus explicitus* (vgl. S. 237). Gott ist das Grösste und dabei auch das Kleinste. Demzufolge ist aber auch andrerseits dies Kleinste und Endliche in seiner Weise der Unendlichkeit theilhaftig, und stellt in sich selbst, wie das Ganze, eine harmonische Einheit des Vielen dar.

Danach ist zunächst auch das Universum zwar nicht in demselben Sinne wie Gott, aber in seiner Weise unendlich, d. h. es ist in Raum und Zeit unbegrenzt *(interminatum* oder privativ unendlich). Ebenso aber kommt auch jedem Einzeldinge eine gewisse Unendlichkeit in dem Sinne zu, dass es in seinen Wesensbestimmungen auch diejenige aller anderen Individuen in sich trägt. Alles ist in Allem: *omnia ubique*. Auf diese Weise enthält jedes Individuum in sich das Weltall, aber in beschränkter, ihm allein eigener und von allen anderen verschiedener Form. *In omnibus partibus relucet totum*. Jedes Einzelding ist — so hatte schon der arabische Philosoph Alkendi gelegentlich gesprochen —, wenn recht und voll erkannt, ein Spiegel des Universums.

Insbesondere gilt dies natürlich vom Menschen, und in der Auffassung desselben als Mikrokosmos knüpft Nicolaus sinnig an die terministische Lehre an. Die besondere Art, in welcher die übrigen Dinge im Menschen enthalten sind, ist durch die Vorstellungen charakterisirt, welche in ihm die Zeichen für die Aussenwelt bilden. Der Mensch spiegelt das Universum durch seine „Conjecturen", durch die ihm eigene Vorstellungsweise (vgl. oben S. 280).

So ist mit und in dem Unendlichen auch das Endliche, mit und in dem Allgemeinen auch das Individuum gegeben. Dabei ist das Unendliche in sich nothwendig, das Endliche aber (nach Duns Scotus) absolut contingent, d. h.

---

1) Auch seine eigene Lehre, welche allen Motiven der früheren Philosophie gerecht werden will, bezeichnet Nicolaus, den gegensätzlichen Systemen gegenüber, als eine coincidentia oppositorum: vgl. die Stellen bei Falckenberg a. a. O. p. 60 ff. — 2) Denselben Gedanken hatte Thomas so ausgesprochen, dass Gott das einzige nothwendige Wesen, d. h. dasjenige sei, welches kraft seiner eigenen Natur existirt (ein Gedanke, welcher als Niederschlag von Anselm's ontologischem Beweise — vgl. S. 239 — anzusehen ist), während bei allen Creaturen die Essenz (oder *Quidditas* — Washeit) von der Existenz real derartig getrennt ist, dass die erstere an sich nur möglich ist und dass die letztere zu ihr als Verwirklichung hinzutritt: die Beziehung dieser Lehre zu den aristotelischen Grundbegriffen *actus* und *potentia* liegt auf der Hand.

blosse Thatsache. Es giebt keine Proportion zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen; auch die endlose Reihe des Endlichen bleibt mit dem wahrhaft Unendlichen incommensurabel. Die Ableitung der Welt aus Gott ist unbegreiflich, und aus der Kenntniss des Endlichen führt kein Weg in das Unendliche. Das Individuell-Wirkliche will empirisch erkannt, seine Verhältnisse und die darin waltenden Gegensätze wollen durch den Verstand aufgefasst und unterschieden sein: aber die Anschauung der unendlichen Einheit, die, über alle diese Gegensätze erhaben, sie alle in sich schliesst, ist nur durch die Abstreifung all solchen endlichen Wissens, durch die mystische Erhebung der *docta ignorantia* möglich. So fallen die Elemente, welche der Cusaner vereinigen wollte, in eben dieser Verknüpfung wieder auseinander. Der Versuch, die mittelalterliche Philosophie allseitig abzuschliessen, führt zu ihrer inneren Zersetzung.

IV. Theil.

Die Philosophie der Renaissance.

J. E. Erdmann, Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie. 3 Thle. in 6 Bänden. Riga und Leipzig 1834—53.

H. Ulrici, Geschichte und Kritik der Principien der neueren Philosophie. 2 Bde. Leipzig 1845.

Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, vierte Aufl. Heidelberg 1897 ff.

Ed. Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz. 2. Aufl. Berlin 1875

W. Windelband, Geschichte der neueren Philosophie. 2 Bde. Leipzig 1878—80. 2. Aufl. im Erscheinen begriffen.

R. Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie. 2. Aufl. Leipzig 1892.

H. Hoffding, Geschichte der neueren Philosophie. Deutsch von Bendixen. 2 Bde. Leipzig 1895.

J. Schaller, Geschichte der Naturphilosophie seit Bacon. 2 Bde. Leipzig 1841—44.

J. Baumann, Die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik in der neueren Philosophie. 2 Bde. Berlin 1868 f.

K. Lasswitz, Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton. 2 Bde. Hamburg 1889—90.

F. Vorländer, Geschichte der philosophischen Moral-, Rechts- und Staatslehre der Engländer und Franzosen. Marburg 1855.

F. Jodl, Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie. 2 Bde. Stuttgart 1882—89.

B. Punjer, Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation. 2 Bde. Braunschweig 1880—83.

Die Gegensätze, welche im Ausgang der mittelalterlichen Philosophie zu Tage treten, haben eine allgemeinere Bedeutung: sie zeigen in der theoretischen Form das selbstbewusste Erstarken der weltlichen Cultur neben der geistlichen. Die Unterströmung, welche ein Jahrtausend lang, hie und da zu kräftigerer Gewalt anschwellend, die religiöse Hauptbewegung des intellectuellen Lebens bei den abendländischen Völkern begleitet hatte, kam nun zu entscheidendem Durchbruch, und ihr langsam aufringender Sieg macht in den Jahrhunderten des Uebergangs das wesentliche Merkmal für den Beginn der Neuzeit aus.

In allmählicher Entwicklung, in stetigem Fortschritt hat sich so die moderne Wissenschaft aus den mittelalterlichen Anschauungen herausgelöst; und ihr vielverschlungenes Werden geht Hand in Hand mit den viellebendigen Anfängen des gesammten modernen Lebens. Denn dies beginnt überall mit der naturkräftigen Entfaltung der Besonderheiten; die lapidare Einheit, zu der das mittelalterliche Leben zusammendrängte, geht mit der Zeit aus einander, und urwüchsige Daseinsfrische sprengt den Ring der gemeinsamen Tradition, den die Geschichte um den Geist der Völker gezogen. So kündet sich die neue Zeit durch das Erwachen nationaler Lebensgestaltung an; die Zeit der Weltreiche ist auch geistig vorüber, und an die Stelle der einheitlichen Concentration, worin das Mittelalter gearbeitet hatte, tritt die reiche Lebensfülle der Decentrali-

sation. Rom und Paris hören auf die beherrschenden Mittelpunkte der abendländischen Cultur, das Lateinische hört auf die alleinige Sprache der gebildeten Welt zu sein.

Auf dem religiösen Gebiete zunächst zeigte sich dieser Vorgang darin, dass Rom die Alleinherrschaft über das kirchliche Leben des Christenthums verlor. Wittenberg, Genf, London u. a. wurden neue Centren des religiösen Daseins. Die Innerlichkeit des Glaubens, die schon in der Mystik sich gegen die Verweltlichung des Kirchenlebens empört hatte, erhob sich zu siegreicher Befreiung, um sogleich wieder der unerlässlichen Organisation in der Aussenwelt zu verfallen. Allein die Zersplitterung, die damit hereinbrach, weckte zwar alle Tiefen des religiösen Gefühls und wühlte für die nächsten Jahrhunderte die Leidenschaft und den Fanatismus confessioneller Gegensätze auf; aber eben dadurch wurde die Vorherrschaft einer geschlossenen religiösen Ueberzeugung auf den Höhen des wissenschaftlichen Lebens gebrochen. Was im Zeitalter der Kreuzzüge durch den Contact der Religionen begonnen war, vollendete sich nun durch den Streit der christlichen Confessionen.

Es ist nicht zufällig, dass in gleichem Masse neben Paris die Zahl der Mittelpunkte des wissenschaftlichen Lebens im schnellen Wachsthum begriffen war. Hatte schon vorher Oxford als Heerd der Opposition der Franziskaner eigene Bedeutung gewonnen, so entfalteten nun erst Wien, Heidelberg, Prag, dann die zahlreichen Akademien Italiens, endlich die reiche Fülle der neuen Universitäten des protestantischen Deutschland ihre selbständige Lebenskraft. Zugleich aber gewann durch die Erfindung der Buchdruckerkunst das litterarische Leben eine solche Ausdehnung und eine so viel verzweigte Bewegung, dass es, innerem Drange folgend, sich von dem strengen Schulzusammenhange ablösen, die Fesseln der gelehrten Tradition abstreifen und sich in ungebundener Ausgestaltung der Persönlichkeiten ergehen konnte. So verliert die Philosophie in der Renaissance den zunftmässigen Charakter, und sie wird in ihren besten Leistungen zur freien That der Individuen; sie sucht ihre Quellen in der Breite der zeitgenössischen Wirklichkeit, und sie stellt sich auch äusserlich mehr und mehr im Gewande der modernen Nationalsprachen dar.

In dieser Weise wurde die Wissenschaft von einer gewaltigen Gährung ergriffen. Die zwei Jahrtausende alten Formen des geistigen Lebens schienen ausgelebt und unbrauchbar geworden. Eine leidenschaftliche, zunächst noch unklare Neuerungssucht erfüllte die Geister, und die aufgeregte Phantasie bemächtigte sich der Bewegung. An ihrer Hand aber kam die ganze Mannigfaltigkeit der Interessen des weltlichen Lebens in der Philosophie zur Geltung: die kräftige Entfaltung des Staatslebens, die reiche Steigerung der äusseren Cultur, die Ausbreitung der europäischen Civilisation über die fremden Welttheile, nicht zum wenigsten die Weltfreude der neu erwachten Kunst. Und diese lebensfrische Fülle neuen Inhalts brachte es mit sich, dass die Philosophie keinem jener Interessen vorwiegend unterthan wurde, dass sie vielmehr alle in sich aufnahm und sich mit der Zeit darüber wieder zu freier Erkenntnissarbeit, zu dem Ideale des Wissens um seiner selbst willen erhob.

Die Wiedergeburt des rein theoretischen Geistes ist der wahre Sinn der wissenschaftlichen „Renaissance", und darin besteht auch die Congenialität mit dem griechischen Denken, welche für ihre Entwicklung

entscheidend gewesen ist. Die Unterstellung unter Zwecke des praktischen, ethischen und religiösen Lebens, welche in der gesammten Philosophie der hellenistisch-römischen Zeit und des Mittelalters vorgewaltet hatte, hörte mit dem Beginn der neueren Zeit mehr und mehr auf, und die Erkenntniss der Wirklichkeit erschien wieder als der Selbstzweck der wissenschaftlichen Forschung. Gerade aber wie in den Anfängen des griechischen Denkens richtete sich dieser theoretische Trieb wesentlich auf die Naturwissenschaft. So sehr der moderne Geist, welcher die Errungenschaften des späteren Alterthums und des Mittelalters in sich aufgenommen hat, dem antiken gegenüber von vorn herein zum Selbstbewusstsein erstarkt, verinnerlicht und in sich vertieft erscheint, so ist doch seine erste selbständige intellectuelle Bethätigung die Rückkehr zu einer von keinem anderen Interesse beeinflussten Auffassung der Natur gewesen: dahin drängt die gesammte Philosophie der Renaissance, und in dieser Richtung hat sie ihre grossen Erfolge errungen.

Im Gefühl solcher Verwandtschaft des Grundtriebes ergriff der neuzeitliche Geist bei seinem leidenschaftlichen Suchen nach dem Neuen zunächst das Aelteste. Begierig wurde die von der humanistischen Bewegung entgegengebrachte Kenntniss der alten Philosophie aufgenommen, und in heftigem Gegensatze gegen die mittelalterliche Tradition wurden die Systeme der griechischen Philosophie erneuert. Aber diese Rückkehr zum Alterthum stellt sich im Gesammtverlauf der Geschichte nur als die instinctive Vorbereitung für die eigene Arbeit des modernen Geistes dar[1]), der in diesem castalischen Bade zu seiner Jugendkraft erstarkte. Indem er sich in die griechische Begriffswelt einlebte, gewann er darin die Fähigkeit, sein eigenes reiches Aussenleben im Gedanken zu bemeistern, und so gerüstet kehrte die Wissenschaft aus der Grübelwelt der Innerlichkeit mit gesättigter Kraft zur Erforschung der Natur zurück, um sich darin neue und weitere Bahnen zu öffnen.

Die Geschichte der Philosophie der Renaissance ist also der Hauptsache nach dies allmähliche Herausarbeiten der naturwissenschaftlichen Weltbetrachtung aus der humanistischen Erneuerung der griechischen Wissenschaft: sie zerfällt darum sachgemäss in zwei Perioden, eine humanistische und eine naturwissenschaftliche. Als Grenzscheide zwischen beiden darf etwa das Jahr 1600 angesehen werden. Die erste dieser Perioden enthält die Verdrängung der mittelalterlichen Tradition durch diejenige des echten Griechenthums; überreich an culturhistorischem Interesse und an litterarischer Bewegtheit, zeigen diese beiden Jahrhunderte in philosophischem Betracht nur diejenige Verschiebung früherer Gedanken, durch welche die neuen vorbereitet werden: die zweite Periode umfasst die zur Selbständigkeit herausgerungenen Anfänge der modernen Naturforschung und in deren Gefolge die grossen metaphysischen Systeme des 17. Jahrhunderts.

Beide Zeiträume bilden in engster Zusammengehörigkeit ein Ganzes. Denn das innerlich treibende Motiv in der philosophischen Bewegung des Hu-

1) In dieser Hinsicht ist der Entwicklungsgang der Wissenschaft in der Renaissance genau demjenigen der Kunst parallel gelaufen. Auch die Linie, welche von Giotto zu Lionardo, Rafael, Michelangelo, Tizian, Dürer und Rembrandt leitet, geht von der Wiederbelebung der classischen Formen Schritt für Schritt zu eigener und unmittelbarer Auffassung der Natur über. Und ebenso ist Goethe der Beweis, dass für uns Moderne der Weg zur Natur durch das Griechenthum führt.

manismus ist derselbe Drang nach einer von Grund aus neuen Erkenntniss der Welt, welcher schliesslich durch die Begründung und die principielle Ausgestaltung der Naturwissenschaft seine Erfüllung fand: aber die Art wie dies geschah, und die begrifflichen Formen, in denen es sich vollzog, zeigen sich an allen wichtigen Punkten von den Anregungen abhängig, die von der Aufnahme der griechischen Philosophie ausgingen. Die moderne Naturwissenschaft ist die Tochter des Humanismus.

1. Kapitel. Die humanistische Periode.

Jac. Burckhardt, Die Cultur der Renaissance in Italien. 4. Aufl. Leipzig 1886.

Mor. Carrière, Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit. 2. Aufl. Leipzig 1887.

A. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, dritter Band. Mainz 1866.

W. Dilthey, Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrh. (Arch. f. Gesch. d. Philos. IV u. V).

Die Continuität in der geistigen Entwicklung der europäischen Menschheit tritt an keinem Punkte so merkwürdig zu Tage wie in der Renaissance. Zu keiner Zeit vielleicht ist das Bedürfniss nach etwas völlig Neuem, nach einer totalen und radicalen Umgestaltung nicht nur des Erkenntnisslebens, sondern auch des ganzen Zustandes der Gesellschaft so lebhaft gefühlt, so mannigfach und so leidenschaftlich zum Ausdruck gebracht worden wie damals, und keine Zeit hat so viele, so abenteuerliche, so weitfliegende Neuerungsversuche erlebt wie diese: und doch, wenn man genau zusieht und sich weder durch das groteske Selbstbewusstsein noch durch die naive Grosssprecherei täuschen lässt, welche in dieser Litteratur an der Tagesordnung sind, so zeigt sich, dass das ganze vielgestaltige Treiben sich im Rahmen der antiken und der mittelalterlichen Traditionen abspielt und nur in dunklem Drange einem mehr geahnten als klar begriffenen Ziele zustrebt. Erst das 17. Jahrhundert hat die Ausgährung und Abklärung der so mit einander ringenden Gedankenmassen gesehen.

Das wesentliche Ferment aber dieser Bewegung war der Gegensatz zwischen der überkommenen, in sich bereits der Auflösung verfallenden Philosophie des Mittelalters und den mit dem 15. Jahrhundert bekannt werdenden Originalwerken der griechischen Denker. Von Byzanz her brach über Florenz und Rom ein neuer Bildungsstrom herein, der den Lauf des abendländischen Denkens abermals von seiner bisherigen Richtung stark ablenkte. Insofern erscheint die humanistische Renaissance, die sog. Wiedergeburt des classischen Alterthums als Fortsetzung und Vollendung jenes gewaltigen Aneignungsprocesses, den das Mittelalter darstellt (vgl. S. 216, 254 f.), und wenn dieser in einem rückläufigen Aufrollen der antiken Gedankenbewegung bestand, so erreicht er nun sein Ende, indem von der originalen altgriechischen Litteratur alles dasjenige bekannt wurde, worauf unsere Kenntniss im Wesentlichen noch heute beschränkt ist.

Das Bekanntwerden der griechischen Originale und die Ausbreitung der humanistischen Bildung rief zunächst in Italien und sodann auch in Deutschland, Frankreich und England eine oppositionelle Bewegung gegen die Scholastik hervor. Sie wendete sich der Sache nach gegen die mittelalterlichen Umdeutungen der griechischen Metaphysik, der Methode nach gegen die autoritative Deduction aus vorausgesetzten Begriffen, der Form nach gegen die ge-

schmacklose Härte des mönchischen Latein: und mit der bewunderungsvollen Wiedergabe der antiken Gedanken, mit der frischen Anschaulichkeit eines lebenslustigen Geschlechts, mit der Feinheit und dem Witz einer künstlerisch gebildeten Zeit erwarb diese Opposition einen schnellen Sieg.

Aber sie war in sich gespalten. Da waren Platoniker, die zum grössten Theil besser Neuplatoniker genannt würden; da waren Aristoteliker, die wieder je nach dem Anschluss an den einen oder den anderen der alten Ausleger in verschiedene, sich lebhaft bekämpfende Gruppen zerfielen. Da wachten auch die älteren Lehren der griechischen Kosmologie, der Jonier, der Pythagoreer wieder auf; da erhob sich die demokritisch-epikureische Naturauffassung zu neuer Kraft. Da wurden der Skepticismus und der popularphilosophische Eklekticismus wieder lebendig.

War diese humanistische Bewegung entweder religiös indifferent oder gar mit offenem „Heidenthum“ im Kampf gegen das christliche Dogma begriffen, so spielte sich im kirchlichen Leben ein ebenso heftiger Streit der Ueberlieferungen ab. Die katholische Kirche verschanzte sich gegen den Ansturm der Geister unter Führung der Jesuiten immer fester hinter dem Bollwerk des Thomismus. Bei den Protestanten war — eine Fortsetzung des Antagonismus, den das Mittelalter zeigt, — Augustin der leitende Geist. Aber in der philosophischen Ausgestaltung des Dogmas blieben ihm die Reformirten näher: in der lutherischen Kirche überwog in Folge des Einflusses des Humanismus eine Anlehnung an die ursprüngliche Gestalt des aristotelischen Systems und der stoischen Popularphilosophie. Daneben aber erhielt sich im religiösen Bedürfniss des Volks die deutsche Mystik mit all den viel verzweigten Traditionen, die sie in sich vereinigte (vgl. S. 273 ff.), zu fruchtbarer Wirkung für die Philosophie der Zukunft lebenskräftiger als die kirchliche Gelehrsamkeit, die sie vergeblich zu ersticken suchte.

Das Neue, welches sich in diesen vielspältigen Kämpfen vorbereitete, war der Abschluss derjenigen Bewegung, welche auf dem Höhepunkte der mittelalterlichen Philosophie, bei Duns Scotus begonnen hatte: die Ablösung der Philosophie von der Theologie. Je mehr sich die Philosophie neben der Theologie als selbständige weltliche Wissenschaft constituirte, um so mehr wurde als ihre eigentliche Aufgabe die Erkenntniss der Natur erfasst. In diesem Ergebniss kommen alle Richtungen der Philosophie der Renaissance zusammen. Philosophie soll Naturwissenschaft sein, — das ist die Parole der Zeit.

Die Ausführung dieses Vorhabens jedoch musste sich zunächst innerhalb der traditionellen Vorstellungsweisen bewegen: diese aber hatten ihre Gemeinsamkeit in dem anthropocentrischen Charakter der Weltanschauung, der die Folge der Ausbildung der Philosophie als Lebensansicht und Lebenskunst gewesen war. Deshalb nimmt die Naturphilosophie der Renaissance auf allen Linien die Stellung des Menschen im Weltzusammenhange zum Ausgang ihrer Problembildung, und der Umschwung der Vorstellungen, welcher sich in dieser Hinsicht unter dem Einflusse der Entdeckungen und Erfindungen, sowie der dadurch veränderten Culturzustände vollzog, wurde für die Neugestaltung der ganzen Weltansicht massgebend. An diesem Punkte wurde die metaphysische Phantasie am tiefsten aufgeregt, und von hier aus erzeugte sie ihre

für die Zukunft vorbildlichen Weltdichtungen in den Lehren von Giordano Bruno und Jacob Boehme.

Ueber die Erneuerung der antiken Philosophie im Allgemeinen handeln: L. Heeren, Geschichte der Studien der classischen Litteratur, Göttingen 1797—1802. — G. Voigt, Die Wiederbelebung des classischen Alterthums. 2. Aufl. Berlin 1880f.

Der Hauptsitz des Platonismus war die Akademie zu Florenz, welche von Cosmus von Medici gegründet und von seinen Nachfolgern glänzend erhalten wurde. Die Anregung dazu hatte Georgios Gemistos Plethon (1355—1450) gegeben, der Verfasser zahlreicher Commentare und Compendien, sowie einer (griechischen) Schrift über den Unterschied der platonischen und der aristotelischen Doctrin. Vgl. Fr. Schultze, G. G. P. Jena 1874. — Sein einflussreicher Schüler war Bessarion (geb. 1403 in Trapezunt, gestorben als Cardinal der römischen Kirche in Ravenna 1472). Die Hauptschrift Adversus calumniatorem Platonis erschien Rom 1469. Ges. Werke in Migne's Sammlung, Paris 1866. — Die bedeutendsten Erscheinungen aus dem platonischen Kreise waren Marsilio Ficino (aus Florenz, 1433—1499), der Uebersetzer der Werke Platon's und Plotin's und Verfasser einer Theologia Platonica (Florenz 1482), und später Francesco Patrizzi (1529—1597), welcher die Naturphilosophie dieser Richtung in seiner Nova de universis philosophia (Ferrara 1591) zur geschlossensten Darstellung brachte.

Aehnlich wie bei dem letzteren zeigt sich der Neuplatonismus mit neupythagoreischen und zugleich mit vielen modernen Denkmotiven versetzt schon bei Johannes Pico von Mirandola (1463—1494).

Das quellenmässige Studium des Aristoteles wurde in Italien durch Georgios von Trapezunt (1396—1484; Comparatio Platonis et Aristotelis, Venedig 1523) und Theodoros Gaza (gest. 1478), in Holland und Deutschland durch Rudolf Agricola (1442—1485), in Frankreich durch Jacques Lefèvre (Faber Stapulensis, 1455—1537) befördert.

Die Aristoteliker der Renaissance zerfallen (abgesehen von der kirchlich-scholastischen Richtung) in die beiden Parteien der Averroisten und der Alexandristen. Die Universität Padua war, als der Hauptsitz des Averroismus, auch der Ort der lebhaftesten Streitigkeiten zwischen beiden.

Als Vertreter des Averroismus sind Nicoletto Vernias (gest. 1499), besonders der Bologneser Alexander Achillini (gest. 1518; Werke Venedig 1545), ferner Augostino Nifo (1473—1546, Hauptschrift De intellectu et daemonibus; Opuscula Paris 1654) und der Neapolitaner Zimara (gest. 1532) zu erwähnen.

Zu den Alexandristen zählen Ermolao Barbaro (Venetianer, 1454—1493; Compendium scientiae naturalis ex Aristotele, Ven. 1547), ferner der bedeutendste Aristoteliker der Renaissance Pietro Pomponazzi (1462 in Mantua geb., 1524 in Bologna gestorben. Seine wichtigsten Schriften sind: De immortalitate animae mit dem Defensorium gegen Niphus, De fato libero arbitrio praedestinatione providentia dei libri quinque; vgl. L. Ferri, La psicologia di P. P., Rom 1877) und seine Schüler Gasparo Contarini (gest. 1542), Simon Porta (gest. 1555) und Julius Caesar Scaliger (1484—1558).

Bei den späteren Aristotelikern Jacopo Zabarella (1532—1589), Andreas Caesalpinus (1519—1603), Cesare Cremonini (1552—1631) u. A. erscheinen jene Gegensätze mehr ausgeglichen.

Von Erneuerungen andrer griechischer Philosophien sind besonders zu nennen:

Joest Lips (1547—1606), Manuductio ad Stoicam philosophiam (Antwerpen 1604) und andre Schriften; und Caspar Schoppe, Elementa Stoicae philosophiae moralis (Mainz 1606), ferner

Dan. Sennert (1572—1637) Epitome scientiae naturalis (Wittenberg 1618), Sebastian Basso (Philosophia naturalis adversus Aristotelem, Genf 1621) und Johannes Magnenus, Democritus reviviscens (Pavia 1646),

Claude de Bérigard als Erneuerer der ionischen Naturphilosophie in seinen Circuli Pisani (Udine 1643ff.),

Pierre Gassend (1592—1655), De vita moribus et doctrina Epicuri (Leyden 1647), endlich

Emanuel Maignanus (1601—1671), dessen Cursus philosophicus (Toulouse 1652) empedokleische Lehren vertritt.

Im Sinne des antiken Skepticismus schrieben: Michel de Montaigne (1533 bis 1592; Essais, Bordeaux 1580, neue Ausgaben Paris 1865 und Bordeaux 1870), François Sanchez (1562—1632; ein in Toulouse lehrender Portugiese, Verfasser des Tractatus de multum nobili et prima universali scientia quod nihil scitur, Lyon 1581; vgl. L. Gerkrath, F. S.,

Wien 1860), Pierre Charron (1541—1603; De la sagesse, Bordeaux 1601); später François de la Motte le Vayer (1586—1672, Cinq dialogues, Mons 1673), Samuel Sorbière (1615 bis 1670, Uebersetzer des Sextus Empiricus) und Simon Foucher (1644—1696, Verf. einer Geschichte der akademischen Skeptiker, Paris 1690). —

Die schärfste Polemik gegen die Scholastik ging von denjenigen Humanisten aus, welche ihr die römische eklektische Popularphilosophie des gesunden Menschenverstandes in geschmackvoller Form und möglichst im rethorischen Gewande entgegen stellten: sie hielten sich in der Hauptsache formell an Cicero, sachlich ausserdem an Seneca und Galen. Auch hier ist Agricola mit seiner Schrift De inventione dialectica (1480) zu nennen, vor ihm Laurentius Valla (1408—1457; Dialecticae disputationes contra Aristoteleos, Ven. 1499), Ludovico Vives (geb. zu Valencia 1492, gest. 1546 zu Brügge; De disciplinis, Brügge 1531, ges. Werke, Basel 1555; vgl. A. Lange in Schmidt's Encyclopädie der Pädagogik Bd. IX), Marius Nizolius (1498—1576; De veris principiis et vera ratione philosophandi, Parma 1553), endlich Pierre de la Ramee (Petrus Ramus, 1515—1572, Institutiones dialecticae, Paris 1543; vgl. Ch. Waddington, Paris 1849 und 1855).

Die Tradition der thomistischen Scholastik hielt sich am kräftigsten an den Universitäten der iberischen Halbinsel. Unter ihren Vertretern ragt Franz Suarez (aus Granada, 1548—1617; Disputationes metaphysicae 1605, ges. Werke, 26 Bde. Paris 1856—66; vgl. K. Werner, S. und die Scholastik der letzten Jahrhunderte, Regensburg 1861) hervor; daneben ist das Sammelwerk der Jesuiten von Coimbra, das sog. Collegium Conembricense zu erwähnen.

Der Protestantismus stand von vornherein der humanistischen Bewegung näher. Besonders in Deutschland gingen beide vielfach Hand in Hand: vgl. K. Hagen, Deutschlands litterarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter, 3 Bde., Frankfurt 1868.

An den protestantischen Universitäten wurde der Aristotelismus hauptsächlich durch Philipp Melanchthon eingeführt. In der Ausgabe seiner Werke von Bretschneider und Bindseil bilden die philosophischen Werke den 13. und 16. Bd., darunter hauptsächlich die Lehrbücher der Logik (Dialektik) und Ethik. Vgl. A. Richter, M.'s Verdienste um den philosophischen Unterricht (Leipzig 1870). K. Hartfelder, M. als Praeceptor Germaniae (Berlin 1889). H. Maier, M. als Philosoph (Arch. f. Gesch. d. Philos. X u. XI).

Luther selbst stand dem Augustinismus sehr viel näher (vgl. Chr. Weisse, Die Christologie Luther's, Leipzig 1852): noch mehr war dies bei Calvin der Fall, während Zwingli der zeitgenössischen Philosophie, namentlich dem italienischen Neuplatonismus freundlicher gesinnt war. Doch liegt die wissenschaftliche Bedeutung aller drei grossen Reformatoren so ausschliesslich auf dem theologischen Gebiet, dass sie hier nur als wesentliche Momente der allgemeinen Geistesbewegung im 16. Jahrhundert zu erwähnen sind.

Der protestantische Aristotelismus fand seine Gegner in Nicolaus Taurellus (1547 bis 1606, Professor in Basel und Altdorf; Philosophiae triumphus, Basel 1573, Alpes caesae, Frankfurt 1597; vgl. F. X. Schmidt-Schwarzenberg N. T., Der erste deutsche Philosoph, Erlangen 1864), ferner in dem Socinianismus, welchen Lelio Sozzini (1525—1562, aus Siena) und sein Neffe Fausto (1539—1604) begründeten (vgl. A. Fock, Der Socinianismus, Kiel 1847, und den Artikel S. von Herzog in dessen theol. Encycl. 2. Aufl. XIV, 377 ff.), besonders aber in der Volksbewegung der Mystik. Unter deren Vertretern ragen hervor: Andreas Osiander (1498—1552), Caspar Schwenckfeld (1490—1561), Sebastian Franck (1500—1545; vgl. K. Hagen, a. a. O. III cap. 5) und besonders Valentin Weigel (1553—1588; Libellus de vita beata 1606, Der guldne Griff 1613, Vom Ort der Welt 1613, Dialogus de Christianismo 1614, Γνῶθι σαυτόν 1615; vgl. J. O. Opel, V. W. Leipzig 1864).

Die naturphilosophische Tendenz tritt im Anschluss an Nic. Cusanus stärker hervor bei Charles Bouillé (Bovillus, 1470—1553; De intellectu und De sensibus; De sapientia. Vgl. J. Dippel, Versuch einer system. Darstellung der Philos. des C. B., Würzburg 1862) und Girolamo Cardano (1501—1576, De vita propria, De varietate rerum, De subtilitate; ges. Werke, Lyon 1663). Vgl. hierzu und zum Folgenden: Rixner und Siber, Leben und Lehrmeinungen berühmter Physiker im 16. und 17. Jahrhundert, 7 Hefte, Sulzbach 1819 ff.

Die glänzendste Erscheinung unter den italienischen Naturphilosophen ist Giordano Bruno aus Nola in Campanien. 1548 geboren und in Neapel erzogen, fand er bei dem Dominikanerorden, in den er getreten war, solche Beargwöhnung, dass er entfloh und von da an ein unstetes Leben führte. Er ging über Rom und Oberitalien nach Genf, Lyon, Toulouse, hielt Vorlesungen in Paris und Oxford, dann in Marburg, Wittenberg und Helmstädt, berührte auch Prag, Frankfurt und Zürich und verfiel schliesslich in Venedig dem Schicksal, durch Verrath in die Hände der Inquisition zu kommen, nach Rom ausgeliefert und dort nach

jahrelanger Haft wegen standhafter Verweigerung des Widerrufs 1600 verbrannt zu werden. Die Unstetigkeit seines Lebens war zum Theil auch in seinem Charakter begründet, der mit der begeisterten Hingabe an die neue Wahrheit, für die er leiden musste, insbesondere das copernicanische System, und mit dem stolzen Fluge phantasievollen Denkens eine ungezügelte Leidenschaftlichkeit, ein ruhmsüchtiges Prahlwesen und eine kecke Agitationslust vereinigte. Seine lateinischen Werke (3 Bde. Neapel 1880—1891) betreffen theils die Lullische Kunst (bes. De imaginum signorum et idearum compositione), theils sind es Lehrgedichte oder metaphysische Schriften (De monade numero et figura; De triplici minimo): die italienischen Schriften (hrsg. von A. Wagner, Leipzig 1829; neue Ausgabe von P. de Lagarde, 2 Bd. Göttingen 1888) sind einerseits satirische Dichtungen (Il candelajo, La cena delle cineri, Spaccio della bestia trionfante, deutsch von Kuhlenbeck, Leipzig 1890, Cabala del cavallo Pegaseo) andrerseits die vollkommensten Darstellungen seiner Lehre: Dialoghi della causa principio ed uno, deutsch von Lasson, Berlin 1872; Degli eroici furori; Dell' infinito universo e dei mondi. Vgl. Bartholmèss, G. B., Paris 1846 f.; Dom. Berti, G. B., sua vita e sue dottrine (Rom 1889); Chr. Sigwart in „Kleine Schriften" I, Freiburg 1889; H. Brunnhofer, G. B.'s Weltanschauung und Verhängniss, Leipzig 1882. Ueber seine italienischen und lateinischen Schriften vgl. neuerdings Fel. Tocco (Flor. 1889 u. Nap. 1891).

Eine andere Richtung vertreten Bernardino Telesio (1508—1588; De rerum natura iuxta propria principia, Rom 1565 und Neapel 1586; über ihn F. Fiorentino, Florenz 1872 und 74; L. Ferri, Turin 1873) und sein bedeutenderer Nachfolger Tommaso Campanella. 1568 in Stilo (Calabrien) geboren, früh Dominikaner geworden, nach vielen Verfolgungen und langjähriger Gefangenschaft nach Frankreich gerettet, wo er mit dem cartesianischen Freundeskreise verkehrte, starb er in Paris 1639, ehe die Gesammtausgabe seiner Schriften, welche Instauratio scientiarum heissen sollte, vollendet war. Auch bei ihm mischen sich Gedankenkühnheit, Gelehrsamkeit, Neuerungssucht, Begeisterung mit Pedanterie, Phantasterei, Aberglauben und Beschränktheit. Eine neuere Ausgabe mit biographischer Einleitung von d'Ancona ist Turin 1854 erschienen. Von den sehr zahlreichen Schriften seien erwähnt: Prodromus philosophiae instaurandae, 1617; Realis philosophiae partes quatuor (mit dem Anhang Civitas Solis), 1623; De monarchia hispanica, 1625; Philosophiae rationalis partes quinque, 1638; Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum iuxta propria principia partes tres, 1638. Vgl. Baldachini, Vita e filosofia di T. C., Neapel 1840 und 43; Dom. Berti, Nuovi documenti di T. C., Rom 1881. Chr. Sigwart, Kleine Schriften I (Freiburg 1889).

Theosophisch-magische Lehren finden sich bei Johannes Reuchlin (1455–1522; De verbo mirifico, De arte cabbalistica), Agrippa von Nettesheim (1487–1535; De occulta philosophia; De incertitudine et vanitate scientiarum) Francesco Zorzi (1460 bis 1540, De harmonia mundi, Paris 1549).

Bedeutender und selbständiger ist Theophrastus Bombastus Paracelsus von Hohenheim (1493 zu Einsiedeln geb., abenteuernden Lebens, Professor der Chemie in Basel, 1451 in Salzburg gestorben). Unter seinen Werken (Ausgabe von Huser, Strassburg 1616–18) sind das Opus paramirum, Die grosse Wundarznei und De natura rerum hervorzuheben. Vgl. R. Eucken, Beiträge zur Gesch. der neueren Philos., Heidelberg 1886. — Von seinen zahlreichen Schülern treten Johann Baptist van Helmont (1577—1644; deutsche Ausgabe seiner Werke 1683) und dessen Sohn Franz Mercurius, ferner Robert Fludd (1574–1637, Philosophia Mosaica, Guda 1638) u. A. hervor.

Den merkwürdigsten Niederschlag dieser Bewegungen bildet die Lehre von Jacob Boehme. Er war 1575 in der Nähe von Görlitz geboren, sog auf der Wanderschaft allerlei Gedanken ein und verarbeitete sie still in sich. Als Schuhmachermeister in Görlitz niedergelassen, trat er 1610 mit seiner Hauptschrift „Aurora" hervor, der später, nachdem er zeitweilig zum Schweigen gezwungen worden war, noch viele andere folgten, darunter besonders „Vierzig Fragen von der Seele" (1620), „Mysterium magnum" (1623), „Von der Gnadenwahl" (1623). Er starb 1624. Ges. Werke, hrsg. von Schiebler, Leipzig 1862. Vgl. H. A. Fechner, J. B., sein Leben und seine Schriften, Görlitz 1853; A. Peip, J. B., der deutsche Philosoph, Leipzig 1860.

§ 28. Der Kampf der Traditionen.

Die unmittelbare Anlehnung an die griechische Philosophie, welche in der Renaissance herrschend wurde, ist im Mittelalter nicht ganz ohne Vorgang, und wenn mit der humanistischen Bewegung ein steigendes Interesse für die Naturerkenntniss Hand in Hand ging, so sind Männer wie Bernhard von Chartres und Wilhelm von Conches (vgl. S. 247) typische Vorbilder dafür. Merkwürdig und

für das wechselnde Geschick der Ueberlieferungen charakteristisch ist es, dass jetzt wie damals die Verbindung zwischen Humanismus und Naturphilosophie sich an Platon knüpft und im Gegensatze zu Aristoteles steht.

1. In der That erwies sich die Erneuerung der antiken Litteratur zunächst als eine Stärkung des Platonismus. Die humanistische Bewegung war seit den Tagen von Dante, Petrarca und Boccaccio in Fluss und stammte aus dem Interesse für die römische Profanlitteratur, die mit dem Erwachen des italienischen Nationalbewusstseins eng zusammenhing: aber zum siegreichen Anschwellen verhalf dieser Strömung erst der äussere Anstoss, der von der Uebersiedlung der byzantinischen Gelehrten nach Italien ausging. Unter diesen waren nun Aristoteliker von gleicher Zahl und Bedeutung wie Platoniker; aber die letzteren brachten das verhältnissmässig Unbekanntere und deshalb Eindrucksvollere. Dazu kam, dass Aristoteles im Abendlande als der mit der Kirchenlehre einstimmige Philosoph angesehen wurde und dass somit die Opposition, welche nach Neuem verlangte, bei Platon ungleich mehr ihre Rechnung zu finden hoffte; dazu kam weiter der ästhetische Zauber, der von den Schriften des grossen Atheners ausgeht und den keine Zeit lebhafter zu empfinden wusste als diese. So berauschte sich zunächst Italien in einer Begeisterung für Platon, die derjenigen des ausgehenden Alterthums gleich kam. Wie zum directen Anschluss daran sollte in Florenz die Akademie wieder aufleben, und unter dem Schutze der Mediceer entfaltete sich hier wirklich ein reiches wissenschaftliches Treiben, worin den Führern wie Gemistos Plethon und Bessarion nicht geringere Ehrfurcht gezollt wurde als einst den Scholarchen des Neuplatonismus.

Aber die Verwandtschaft mit diesem ging tiefer: die byzantinische Tradition, in der man die platonische Lehre empfing, war die neuplatonische. Was damals in Florenz als Platonismus gelehrt wurde, war in Wahrheit Neuplatonismus. Marsilio Ficino übersetzte Plotin ebenso wie Platon, und seine „platonische Theologie“ unterschied sich nicht viel von derjenigen des Proklos. Ebenso ist die phantastische Naturphilosophie von Patrizzi ihren begrifflichen Grundlagen nach nichts Anderes als das neuplatonische Emanationssystem: aber bedeutsam ist es, dass dabei die dualistischen Momente des Neuplatonismus ganz abgestreift und die monistische Tendenz reiner und voller zum Austrag gebracht wird. Deshalb stellt der Neuplatoniker der Renaissance die Schönheit des Universums in den Vordergrund; deshalb ist ihm schon die Gottheit, das *Unomnia*, eine erhabene Welteinheit, welche die Vielheit harmonisch in sich schliesst; deshalb vermag er auch die Unendlichkeit des Weltalls in phantasieberückender Weise zu verherrlichen.

2. Der pantheistische Zug, der darin unverkennbar ist, genügte, um diesen Platonismus kirchlich verdächtig zu machen und damit den peripatetischen Gegnern die willkommene Handhabe zu seiner Bestreitung zu geben; und zwar nutzten das nicht nur scholastische Aristoteliker, sondern auch die übrigen aus. Umgekehrt freilich konnten die Platoniker gerade dem neuen humanistischen Aristotelismus seine naturalistischen Tendenzen vorwerfen und die eigene Richtung auf das Uebersinnliche als dem Christenthum verwandt preisen. So bekämpften sich wieder die beiden grossen Ueberlieferungen der griechischen Philosophie, indem eine der anderen ihre Unchristlichkeit vor-

hielt[1]). In diesem Sinne hatte Plethon in der νόμων συγγραφή gegen die Aristoteliker polemisirt und dafür die Verdammung von Seiten des Patriarchen Gennadios in Constantinopel eingetragen; in diesem Sinne griff Georg von Trapezunt die Akademie an, und in demselben antwortete ihm, wenn auch milder, Bessarion. So wurde die Animosität zwischen beiden Schulen und der litterarische Klatsch, den sie im Alterthum erzeugt, in die Renaissance herübergenommen, und vergebens mahnten Männer wie Leonicus Thomaeus in Padua (gest. 1533) zum Verständniss der tieferen Einheit, welche zwischen den beiden Heroen der Philosophie besteht.

3. Dabei war unter den Aristotelikern selbst durchaus keine Einheit. Die griechischen Ausleger des Stagiriten und ihre Anhänger sahen auf die Averroisten ebenso verächtlich herab, wie auf die Thomisten. Beide galten ihnen gleichmässig als Barbaren; sie selbst aber waren zum grössten Theil in der dem Stratonismus nahestehenden Auffassung des Meisters befangen, welche unter den Commentatoren am besten durch Alexander von Aphrodisias vertreten war. Auch hier stand also eine überlieferte Ansicht gegen die andere. Besonders hart stiess man in Padua auf einander, wo die Averroisten ihre Hochburg durch die erfolgreiche Lehrthätigkeit des Pomponatius bedroht sahen. Den Hauptstreitpunkt bildete das Problem der Unsterblichkeit. Eine volle individuelle Unsterblichkeit liessen zwar beide Parteien nicht zu. Aber der Averroismus glaubte wenigstens in der Einheit des Intellects einen Ersatz dafür zu besitzen, während die Alexandristen auch den vernünftigen Theil der Seele an die animalischen Bedingungen geknüpft und mit diesen vergänglich erachteten. Im Zusammenhange damit standen die Discussionen über die Theodicee, über Vorsehung, Schicksal und Willensfreiheit, Wunder und Zeichen, in denen Pomponazzi sich vielfach stark zu der stoischen Lehre neigte.

Im Laufe der Zeit wurde auch diese Abhängigkeit von den Commentatoren und ihren Gegensätzen abgestreift und eine reine, unmittelbare Auffassung des Aristoteles angebahnt. Am besten ist dies bei Jul. Caes. Scaliger und bei Caesalpinus gelungen, der sich selbst vollständig zu Aristoteles bekannte. Ein ebenso richtiges Verständniss des peripatetischen Systems haben von philologischem Standpunkte her auch die deutschen Humanisten gewonnen, in ihrer eigenen Lehre aber nach dem Vorgange Melanchthon's sich damit nur soweit einverstanden erklärt, als es mit der protestantischen Dogmatik übereinstimmte.

4. In allen diesen Fällen führte die Aufnahme der griechischen Philosophie zu einem sachlichen Gegensatze gegen die Scholastik: eine andere Richtung des Humanismus, die der römischen Litteratur näher stand, neigte zu einer vorwiegend formalen Opposition, für welche als mittelalterlicher Vorläufer Johannes von Salisbury gelten darf. Der Geschmack der Humanisten empörte sich gegen die barbarische Aussenseite der mittelalterlichen Litteratur:

1) Ganz dasselbe Verhältniss wiederholt sich bei den verschiedenen Gruppen der Aristoteliker, von denen jede als rechtgläubig gelten wollte, — sei es auch um den Preis der „zweifachen Wahrheit". Damit waren namentlich die Averroisten bei der Hand, und so konnte es kommen, dass einer darunter, Nifo, sich vom Papst mit der Widerlegung von Pomponazzi's Unsterblichkeitslehre betrauen liess. Freilich deckte sich auch dieser mit demselben Schilde.

an die glatte Feinheit und durchsichtige Anschaulichkeit der antiken Schriftsteller gewöhnt, vermochten sie den charaktervollen Kern, der hinter der rauhen Schale in der scholastischen Terminologie steckt, nicht zu würdigen; die wesentlich ästhetisch gestimmten Geister der Renaissance hatten keinen Sinn mehr für das abstracte Wesen jener Begriffswissenschaft. So eröffnen sie denn auf allen Linien mit den Waffen des Ernstes und des Spottes den Kampf: statt der Begriffe verlangen sie die Sachen, statt der künstlichen Wortbildungen die Sprache der gebildeten Welt, statt der spitzfindigen Beweise und Distinctionen eine geschmackvolle, zu Phantasie und Gemüth des lebendigen Menschen sprechende Darstellung.

Laurentius Valla war der Erste, der diesen Ruf erschallen liess, Agricola nahm ihn in munterem Streite auf, und auch Erasmus stimmte ein. Die Vorbilder dieser Männer waren Cicero und Quintilian, weiterhin Seneca und Galen, und wenn nun an deren Hand die Methode der Philosophie geändert werden sollte, so wurde, besonders unter dem Einfluss Cicero's, die scholastische Dialektik verdrängt, und an ihre Stelle schoben sich die Principien der Rhetorik und der Grammatik ein. Die wahre Dialektik ist die Wissenschaft von der Rede[1]). Die „aristotelische" Logik bildet daher den Gegenstand heftigster Polemik; die Syllogistik soll vereinfacht und aus der beherrschenden Stellung vertrieben werden. Der Syllogismus ist unfähig Neues zu ergeben, er ist eine unfruchtbare Denkform: das haben später Bruno, Bacon und Descartes ebenso stark betont wie diese Humanisten.

Je enger aber die Herrschaft des Syllogismus mit dem dialektischen „Realismus" zusammenhing, um so mehr verbanden sich mit der humanistischen Opposition nominalistische und terministische Motive. Das zeigt sich bei Vives und Nizolius. Sie eifern gegen die Herrschaft der allgemeinen Begriffe; in ihr besteht nach Vives der wahre Grund für die mittelalterliche Verderbniss der Wissenschaften. Die Universalien, lehrt Nizolius[2]), sind Collectivnamen, welche durch „Comprehension", nicht durch Abstraction entstehen; das Wirkliche sind die Einzeldinge mit ihren Qualitäten. Diese gilt es aufzufassen, und die secundäre Thätigkeit des vergleichenden Verstandes ist so einfach und ungekünstelt wie möglich auszuführen. Aus der Logik müssen daher alle metaphysischen Voraussetzungen, die in der bisherigen Dialektik eine so grosse Schwierigkeit bereiten, verbannt werden. Der Empirismus kann nur eine rein formale Logik brauchen.

Die „natürliche" Dialektik aber suchte man bei der Rhetorik und Grammatik. Denn sie soll, meinte Ramus, uns nur lehren bei unserem willkürlichen Denken denselben Gesetzen zu folgen, die nach der Natur der Vernunft auch unser unwillkürliches Denken beherrschen und sich in dessen richtigem Ausdruck von selbst darstellen. Bei allem Nachdenken aber handelt es sich darum, den für die Frage bestimmenden Gesichtspunkt aufzufinden und diesen alsdann richtig auf den Gegenstand anzuwenden. Hiernach theilt Ramus, einer Bemerkung von Vives[3]) folgend, seine neue Dialektik in die Lehren von der *Inventio* und vom *Iudicium* ein. Der erste Theil ist eine Art von allgemeiner Logik, welche doch nicht umhin kann, in der Form der „*loci*" wiederum die

1) Petr. Ramus, Dialect. instit. im Anfang. — 2) Mar. Nizolius, De ver. princ. I, 4—7; III, 7. — 3) Lud. Vives, De causis corr. art. (erster Theil von De disciplinis) III, 5.

Kategorien, wie Causalität, Inhärenz, Gattung etc. einzuführen; mit ihrer systemlosen Aufzählung verfällt diese „neueste Logik“ der naiven Metaphysik der gewöhnlichen Weltvorstellung. Die Lehre von der Urtheilskraft ent-entwickelt Ramus in drei Stufen: die erste ist die einfache Entscheidung der Frage durch Subsumtion des Gegenstandes unter den gefundenen Gesichtspunkt; hier habe die Syllogistik, die sich danach sehr reduciren soll, ihre Stelle. In zweiter Linie soll die Urtheilskraft zusammengehörige Erkenntnisse durch Definitionen und Divisionen zu einem systematischen Ganzen vereinigen: ihre höchste Aufgabe aber erfüllt sie erst damit, dass sie alles Wissen auf Gott bezieht und in ihm begründet findet. So gipfelt die natürliche Dialektik in Theosophie[1]).

So wenig tief und eigentlich originell dieser Rhetoricismus war, so erregte er doch in jener nach Neuem begierigen Zeit grosses Aufsehen. Namentlich in Deutschland lagen Ramisten und Antiramisten in heftigem Streit; unter den Freunden der Lehre ist besonders Johannes Sturm[2]) hervorzuheben, der typische Pädagoge des Humanismus, welcher der Erziehung die Aufgabe stellte, den Schüler dahin zu bringen, dass er die Sachen kenne und darüber nach richtigen Gesichtspunkten zu urtheilen und in gebildeter Form zu sprechen wisse.

5. Charakteristisch ist für diese Richtung das kühle Verhältniss zur Metaphysik: sie beweist eben damit ihre Abstammung aus der römischen Popularphilosophie. Cicero, an den sie sich namentlich anschloss, wirkte besonders vermöge seines akademischen Skepticismus oder Probabilismus. Der Ueberdruss an begrifflichen Erörterungen entfremdete einen beträchtlichen Theil der Humanisten auch den grossen Systemen des Alterthums; nur dem populären Stoicismus fiel wegen seiner, von der positiven Religion unabhängigen moralischen und religiösen Lehren ein grosser Theil der Schriftsteller der Renaissance zu. In anderen Kreisen kam die Ausbreitung des religiösen Unglaubens oder Indifferentismus hinzu, um den Skepticismus als die rechte Stimmung des gebildeten Mannes erscheinen zu lassen. Der Reiz des äusseren Lebens, der Glanz verfeinter Cultur thaten das Uebrige, um Gleichgiltigkeit gegen philosophische Grübeleien heranzuziehen.

Diesen weltmännischen Skepticismus hat Montaigne auf den vollendeten Ausdruck gebracht. Mit der spielenden Feinheit eines grossen Schriftstellers hat er damit der französischen Litteratur einen Grundton gegeben, der ihr wesentlich geblieben ist. Aber auch diese Bewegung läuft im antiken Geleise. Was von philosophischen Gedanken in die „Essays“ eingesprengt ist, stammt aus dem Pyrrhonismus. Damit wird ein lange fallen gelassener Faden der Tradition wieder aufgenommen. Die Relativität theoretischer Meinungen und sittlicher Ansichten, die Täuschungen der Sinne, die Kluft zwischen Subject und Object, die stetige Veränderung, worin beide begriffen sind, die Abhängigkeit aller Verstandesarbeit von so zweifelhaften Daten, — alle diese Argumente der antiken Skepsis begegnen uns hier; aber nicht in systematischer Ausbildung, sondern viel eindrucksvoller in Gestalt gelegentlicher Reflexionen bei der Besprechung einzelner Fragen.

Schulmässiger wurde der Pyrrhonismus gleichzeitig von Sanchez erneuert, auch von ihm jedoch in lebhafter Form und nicht ohne Hoffnung, dass dem

1) Vgl. P. Lobstein, P. R. als Theologe, Strassburg 1878. — 2) Vgl. E. Laas, Die Pädagogik des J. St. kritisch und historisch beleuchtet (Berlin 1872).

Menschen doch einmal eine sichere Einsicht beschieden sein könne. Er beschliesst, wie die einzelnen Kapitel, so das Ganze „*Nescis? At ego nescio. Quid?*“. Auf dies grosse „*Quid?*“ hat er nun freilich keine Antwort gegeben, und die Anleitung zu einer wahren Erkenntniss ist er schuldig geblieben. Aber in welcher Richtung er sie suchte, darüber hat er keinen Zweifel gelassen. Es ist dieselbe, die Montaigne ebenfalls andeutet: von dem Wortkram der Schulweisheit muss die Wissenschaft sich frei machen und unmittelbar die Sachen selbst befragen. So fordert und ahnt Sanchez ein neues Wissen: aber er ist nicht damit fertig geworden, wo und wie es zu suchen sei. An manchen Stellen scheint es, als ginge er auf empirische Naturforschung aus; aber gerade hier vermag er nicht über die skeptische Ansicht von der äusseren Wahrnehmung fortzukommen: und wenn er die grössere Sicherheit der inneren Erfahrung anerkennt, so verliert ihm diese wieder durch ihre Unbestimmheit den Werth.

Fester schon tritt Charron auf, indem er den praktischen Zweck der Weisheit in's Auge fasst. An der Möglichkeit sicheren theoretischen Wissens verzweifelt er wie seine beiden Vorgänger; in dieser Hinsicht setzen alle drei die Autorität der Kirche und des Glaubens ein: eine Metaphysik kann nur offenbart sein; die menschliche Erkentnisskraft reicht für sie nicht aus. Um so mehr genügt die letztere, fährt Charron fort, zu derjenigen Selbsterkenntniss, welche für das sittliche Leben erforderlich ist. Dazu gehört vor Allem die Demuth des Skeptikers, der sich selbst keine wahre Erkenntniss zutraut, und in dieser wurzelt die Freiheit des Geistes, womit er sein theoretisches Urtheil überall zurückhält. Zweifellos dagegen wird in dieser Selbsterkenntniss das ethische Gebot der Rechtschaffenheit und der Pflichterfüllung erkannt.

Diese Ablenkung auf das praktische Gebiet war, dem allgemeinen Zuge der Zeit entsprechend, nicht von Dauer. Die späteren Skeptiker kehrten wieder die theoretische Seite der pyrrhonischen Ueberlieferung hervor, und die Wirkung, welche sich daraus für die allgemeine geistige Stimmung ergab, traf schliesslich doch am meisten die Sicherheit der dogmatischen Ueberzeugungen.

6. Der so mächtig hereinbrechenden Gedankenmassen vermochte die Kirchenlehre nicht mehr in der Weise Herr zu werden, wie es mit der arabisch-aristotelischen Invasion gelungen war: dazu war einerseits diese neue Ideenwelt zu mannigfaltig und zu gegensätzlich in sich selbst gespalten, andrerseits aber die eigene Assimilationskraft des Dogmas zu erschöpft. Die römische Kirche beschränkte sich deshalb auf die Vertheidigung mit allen Mitteln ihrer geistigen und äusseren Macht, und war nur darauf bedacht, ihre eigene Ueberlieferung so sicher wie möglich in sich zu befestigen. In dieser veränderten Form lösten dieselbe Aufgabe, welche im 13. Jahrhundert den Bettelorden zugefallen war, jetzt die Jesuiten. Mit ihrer Hilfe wurde auf dem Concil zu Trient (1563) der Abschluss des Kirchendogmas gegen alle Neuerungen festgesetzt, und für die philosophische Lehre im Wesentlichen der Thomismus als massgebend erklärt. Es konnte sich also für die Folge nicht mehr um principielle Aenderungen, sondern nur noch um geschicktere Darstellungen und gelegentliche Einfügungen handeln. Auf diese Weise schloss sich die Kirche von der frischen Bewegung der Zeit aus, und die von ihr abhängige Philosophie verfiel für die nächsten Jahrhunderte der unvermeidlichen Stagnation. Auch die kurze

Nachblüthe, welche die Scholastik um 1600 auf den Universitäten der iberischen Halbinsel erlebte, trug keine eigene Frucht. Suarez war ein bedeutender Schriftsteller, klar, scharfsinnig, sicher und von grosser Fähigkeit einer lichtvollen Disposition der Gedanken; auch übertrifft er in der sprachlichen Form die meisten älteren Scholastiker beträchtlich: aber in dem Inhalte seiner Lehre ist er ebenso durch die Ueberlieferung gebunden, wie dies bei dem grossen Sammelwerk der Jesuiten von Coimbra sich von selbst versteht.

Dieser Form der religiösen Tradition trat nun in den protestantischen Kirchen eine andere gegenüber. Auch hier nahm die Opposition die ältere Ueberlieferung für sich in Anspruch und lehnte deren mittelalterliche Umbildungen ab. Die Reformation wollte dem Katholicismus gegenüber das ursprüngliche Christenthum erneuern. Sie zog den Kreis der kanonischen Bücher wieder enger, sie erkannte mit Ablehnung der Vulgata nur den griechischen Text als massgebend an, sie kehrte zu dem Glaubensbekenntniss von Nicaea zurück. Der Dogmenstreit des 16. Jahrhunderts hat — theoretisch betrachtet — zum Angelpunkt die Frage, welche Tradition des Christenthums die bindende sein solle.

Der theologische Gegensatz aber zog den philosophischen nach sich, und hier wiederholte sich abermals ein Verhältniss, das während des Mittelalters an vielen Punkten zu Tage getreten war. In der Lehre Augustin's fand das religiöse Bedürfniss tiefere, reichere Befriedigung und unmittelbareren Ausdruck als in der Begriffsarbeit der Scholastiker. Der Ernst des Sündenbewusstseins, die leidenschaftliche Sehnsucht nach Erlösung, die ganze Innigkeit und Innerlichkeit des Glaubens, — alles das waren Züge des augustinischen Wesens, die sich bei Luther und Calvin wiederfanden. Aber nur des letzteren Lehre zeigt den dauernden Einfluss des grossen Kirchenvaters: gerade dadurch jedoch wurde wiederum ein Antagonismus von Thomismus und Augustinismus geschaffen, der sich namentlich in der französischen Litteratur des 17. Jahrhunderts bestimmend erweist (vgl. § 30f.). Für die Katholiken unter Führung des Jesuitismus war Thomas, für die Reformirten und die freieren Richtungen im Katholicismus selbst war Augustin die herrschende Autorität.

Der deutsche Protestantismus ging andere Wege. In der Ausbildung des lutherischen Dogmas trat der Eigenart Luther's die Mitwirkung Melanchthon's und damit der Humanismus an die Seite. So wenig zu der gewaltigen Urkraft von Luther's glaubenstiefem Gemüth das theoretisch-ästhetische und religiös indifferente Wesen der Humanisten stimmen mochte[1]), — er musste sich doch, als er seinem Werke wissenschaftliche Form geben sollte, dazu bequemen, der Philosophie die begrifflichen Grundlagen dafür zu entlehnen. Hier aber trat Melanchthon's ausgleichende Natur ein, und wenn Luther den scholastischen Aristotelismus mit Leidenschaft von sich gewiesen hatte, so führte sein gelehrter Genosse den humanistischen Aristotelismus als die Philosophie des Protestantismus ein, auch hier die ältere Ueberlieferung der umgestalteten entgegensetzend. Freilich musste dieser originale Aristotelismus nicht nur aus der antiken Popularphilosophie nach Cicero, Seneca und Galen, sondern mehr noch durch die heilige Schrift corrigirt werden.

1) Ueber das Verhältniss von Reformation und Humanismus vgl. Th. ZIEGLER, Gesch. der Ethik, II, 414 ff.

und die Zusammenfügung der Lehren konnte nicht zu einer solchen organischen Verschmelzung gedeihen, wie sie durch das langsame Ausreifen des Thomismus im Mittelalter erreicht worden war: aber das peripatetische System wurde diesmal mehr nur als die profanwissenschaftliche Ergänzung der Theologie behandelt, und für diesen Zweck wusste Melanchthon in seinen Lehrbüchern den Stoff mit so grossem Geschick zu sichten, zu ordnen und darzustellen, dass sie die Grundlage für eine in der Hauptsache einheitliche Lehre auf den protestantischen Universitäten für zwei Jahrhunderte wurden.

7. Allein im Protestantismus waren noch andere traditionelle Mächte lebendig. Luther's befreiende That verdankte ihren Ursprung und ihren Erfolg nicht zum wenigsten der Mystik, — nicht freilich jener sublimen Form vergeistigter Weltanschauung, der Meister Eckhart den genialen Ausdruck gegeben hatte, wohl aber der Bewegung tiefernster Frömmigkeit, welche sich vom Rhein her in dem „Bunde der Gottesfreunde", in den „Brüdern vom gemeinsamen Leben" als „praktische Mystik" weithin verbreitet hatte. Ihr war die Gesinnung, die Reinheit des Herzens, die „Nachfolge Christi" der einzige Inhalt der Religion; das Fürwahrhalten der Dogmen, die äussere Werkheiligkeit, die ganze weltliche Organisation des Kirchenlebens erschienen als gleichgiltig und gar als hinderlich: über all dies Aussenwerk hinaus verlangte das gläubige Gemüth nur die Freiheit seines religiösen Eigenlebens. Dies war die innere Quelle der Reformation. Luther selbst hatte nicht nur im Augustin geforscht, er hatte auch die „deutsche Theologie" herausgegeben: und sein Wort entfesselte den Sturm dieser religiösen Sehnsucht, der sich im Kampfe gegen Rom ein Drang nationaler Selbständigkeit beimischte.

Als nun aber die protestantische Staatskirche sich wiederum in den festen Formen einer theoretischen Dogmenbildung consolidirte und an diese um so ängstlicher sich anklammerte, je mehr sie in dem Streite der Confessionen um ihre Existenz ringen musste, da war der überconfessionelle Trieb der Mystik ebenso enttäuscht wie das nationale Bewusstsein. Die theologische Fixirung des Reformationsgedankens erschien als dessen Verderb: und wie Luther einst gegen die „Sophisterei" der Scholastiker gewettert hatte, so richtete sich jetzt eine still im Volke weiter wühlende Bewegung der Mystik gegen seine eigene Schöpfung. In Männern wie Osiander und Schwenckfeld hatte er Theile seines eigenen Wesens und seiner Entwicklung zu bekämpfen. Dabei aber erwies sich nun, dass die Lehren der mittelalterlichen Mystik in der Stille unter allerlei phantastischen Anschauungen und in unklaren Bildern sich erhalten und sagenhaft fortgesponnen hatten. Was davon bei Männern wie Sebastian Franck oder in den geheim verbreiteten Tractätchen von Valentin Weigel zu Tage trat, das war von jenem Idealismus Eckhart's getragen, der alles Aeussere in Inneres, alles Historische in Ewiges verwandelte, und der in der Erfahrung der Natur wie der Geschichte nur das Symbol des Geistigen und Göttlichen erblickte. Das bildete, wenn auch oft in wunderlicher Form, den Untergrund des Kampfes, den die Mystiker des 16. Jahrhunderts in Deutschland gegen den „Buchstaben" der Theologie führten.

8. Wohin wir in der intellectuellen Bewegung des 15. und 16. Jahrhunderts blicken, überall steht Tradition gegen Tradition, und jeder Streit ist ein Kampf der Ueberlieferungen. Der Geist der abendländischen Völker hat

nun den ganzen Bildungsstoff der Vergangenheit in sich aufgenommen, und in der fieberhaften Erregung, worin ihn zuletzt die directe Berührung mit den höchsten Leistungen der antiken Wissenschaft versetzt, ringt er zu voller Selbständigkeit auf. Er fühlt sich gestählt genug eigene Arbeit zu verrichten, und strotzend von Gedankenfülle sucht er sich neue Aufgaben. Den Jugendtrieb fühlt man in dieser Litteratur pulsiren, als müsse etwas Unerhörtes, nie früher Dagewesenes geschehen; nicht weniger verkünden uns die Männer der Renaissance, als dass eine totale Erneuerung der Wissenschaft und des Zustandes der Menschheit bevorstehe. Der Kampf der Ueberlieferungen führt zum Ueberdruss an der Vergangenheit, die gelehrte Forschung nach der alten Weisheit endet mit dem Abwerfen allen Bücherkrams, und jugendlicher Werdelust voll zieht der Geist aus in das Weltleben der ewig jungen Natur.

Die classische Schilderung dieser Stimmung der Renaissance ist der erste Monolog in Goethe's Faust.

§ 29. Makrokosmus und Mikrokosmus.

Durch Scotismus und Terminismus war die Glaubensmetaphysik des Mittelalters zersetzt und in der Mitte gespalten worden: alles Uebersinnliche war dem Dogma anheimgegeben, und als Gegenstand der Philosophie blieb die Erfahrungswelt übrig. Ehe aber noch das Denken Zeit gehabt hatte, um sich über die Methode und die besonderen Aufgaben dieser weltlichen Erkenntniss klar zu werden, brach der Humanismus und mit ihm vor Allem die platonische Weltanschauung herein. Kein Wunder, dass man bei dieser zunächst die Lösung der Aufgabe suchte, die man selbst erst im Dämmerschein vor sich sah: und um so willkommener musste gerade diese Lehre, zumal in ihrer neuplatonischen Ausgestaltung sein, als sie die Welt des Uebersinnlichen ahnungsvoll im Hintergrunde zeigte, daraus aber das sinnlich Besondere in zweckvoll bestimmten Umrissen deutlich hervortreten liess. Mochte also das Uebersinnliche selbst und alles, was daran mit dem Heilsleben des Menschen zusammenhing, getrost der Theologie anheimgestellt werden: die Philosophie konnte sich der Aufgabe, Naturwissenschaft zu sein, um so ruhigeren Gewissens widmen, je mehr sie nach neuplatonischem Vorgang auch die Natur als ein Product des Geistes auffasste und so im Begriffe der Gottheit einen höchsten Einheitspunkt für die sich scheidenden Zweige der Wissenschaft, den geistlichen und den weltlichen, beizubehalten meinte. Lehrte die Theologie, wie sich Gott in der Schrift offenbart, so war es nun Sache der Philosophie, seine Offenbarung in der Natur bewunderungsvoll aufzufassen. Deshalb sind die Anfänge der modernen Naturwissenschaft theosophisch und durchweg neuplatonisch gewesen.

1. Dabei aber ist das Charakteristische, dass bei dieser Erneuerung des Neuplatonismus auch die letzten dualistischen Motive, welche ihm angehaftet hatten, völlig bei Seite gedrängt wurden. Sie wichen zusammen mit dem specifisch religiösen Interesse, das sie getragen hatte, und das theoretische Moment, in der Natur die schaffende Gotteskraft zu erkennen, trat rein hervor[1]).

1) In gewissem Sinne könnte man dies auch so ausdrücken, dass damit die stoischen Elemente des Neuplatonismus beherrschend in den Vordergrund traten: die humanistische

Der Grundzug in der Naturphilosophie der Renaissance war deshalb die phantasievolle Auffassung der göttlichen Einheit des Alllebens, die Bewunderung des Makrokosmus: Plotin's Grundgedanke von der Schönheit des Universums ist von keiner anderen Zeit so sympathisch aufgenommen worden wie von dieser: und diese Schönheit wurde auch jetzt als Erscheinung der göttlichen Idee betrachtet. Eine solche Anschauung spricht sich fast ganz in neuplatonischen Formen bei Patrizzi, in originellerer Gestalt und mit starker poetischer Eigenheit bei Giordano Bruno und ebenso bei Jakob Boehme aus. Bei jenem waltet noch das Bild des allgestaltenden und allbelebenden Urlichtes (vgl. S. 200) vor, bei diesen dagegen dasjenige des Organismus: die Welt ist ein Baum, der von der Wurzel bis zur Blüthe und Frucht von Einem Lebenssafte durchquollen, durch die eigene Keimthätigkeit von innen heraus gestaltet und gegliedert ist[1]).

Darin liegt der Natur der Sache nach die Neigung zum vollen Monismus und Pantheismus. Alles muss seine Ursache haben, und die letzte Ursache kann nur Eine sein, — Gott[2]). Er ist nach Bruno zugleich die formale, die wirkende und die Zweckursache, nach Boehme zugleich der „Urgrund" und die „Ursache" (principium und causa bei Bruno) der Welt. Daher aber ist auch das Weltall nichts als „die creatürlich gemachte Wesenheit Gottes selbst"[3]). Und doch verbindet sich mit dieser Anschauung wie im Neuplatonismus so auch hier die Vorstellung von der Transscendenz Gottes. Boehme hält darauf, dass Gott nicht als vernunft- und „wissenschafts"-lose Kraft, sondern als der „allwissende, allsehende, allhörende, allrüchende, allschmeckende" Geist gedacht werde; und Bruno fügt eine andere Analogie hinzu, ihm ist Gott der Künstler, der unaufhörlich wirkt und sein Inneres zu reichem Leben ausgestaltet.

Danach ist denn auch für Bruno Harmonie das innerste Wesen der Welt, und wer sie mit begeistertem Blicke aufzufassen vermag (wie der Philosoph es in den Dialogen und Dichtungen Degli eroici furori thut), für den verschwinden die scheinbaren Mängel und Unvollkommenheiten des Einzelnen in der Schönheit des Ganzen. Er bedarf keiner besonderen Theodicee; die Welt ist vollkommen, weil sie Gottes Leben ist, bis in alles Einzelne hinein, und nur derjenige klagt, welcher sich nicht zur Anschauung des Ganzen erheben kann. Die Weltfreudigkeit der ästhetischen Renaissance singt in Bruno's Schriften philosophische Dithyramben: ein universalistischer Optimismus von hinreissendem Schwung waltet in seinen Dichtungen.

2. Die Begriffe, welche dieser Entfaltung der metaphysischen Phantasie bei Bruno zu Grunde liegen, weisen der Hauptsache nach auf Nicolaus Cusanus zurück, dessen Lehren durch Charles Bouillé aufrecht erhalten worden waren, in dieser Darstellung jedoch ihre belebende Frische einigermassen eingebüsst hatten. Gerade diese wusste ihnen der Nolaner wiederzugeben. Er steigerte nicht nur das Princip der *coincidentia oppositorum* zu der künst-

---

Reaction begünstigte sogar direct den Stoicismus gegen den mehr mittelalterlichen Neuplatonismus.

1) Vgl. die merkwürdige Uebereinstimmung zwischen Giord. Bruno, Della causa pr. e. u. II (Lag. I, 231 f.) und Jac. Boehme, Aurora, Vorrede. — 2) Aurora, cap. 3. — 3) Ibid. 2.

lerischen Aussöhnung der Gegensätze, zur harmonischen Gesammtwirkung widerstreitender Theilkräfte des göttlichen Urwesens, sondern er gab vor Allem dem Begriffspaar des Unendlichen und Endlichen eine sehr viel weiter tragende Bedeutung. Hinsichtlich der Gottheit und ihrer Beziehung zur Welt bleibt es im Wesentlichen bei den neuplatonischen Verhältnissen. Gott selbst als die über alle Gegensätze erhabene Einheit ist durch keine endliche Bestimmung erfassbar und deshalb seinem eigensten Wesen nach unerkennbar (negative Theologie); dabei aber wird er doch als die unerschöpfbare, unendliche Weltkraft, als die *natura naturans* gedacht, welche in ewiger Veränderung sich gesetzmässig und zweckvoll zur *natura naturata* gestaltet und „explicirt". Diese Gleichsetzung des Wesens von Gott und Welt ist eine allgemeine Lehre der Naturphilosophie der Renaissance; sie findet sich ebenso bei Paracelsus, bei Sebastian Franck, bei Boehme und schliesslich auch bei den gesammten „Platonikern". Dass sie auch sehr extrem naturalistische Gestalt annehmen, zur Leugnung aller Transcendenz führen konnte, bewies die agitatorisch zugespitzte, reklamehaft polemische Lehre von Vanini[1]).

Für die *natura naturata* dagegen, das „Universum", den Inbegriff der Creaturen, wird nicht das Merkmal der wahren „Unendlichkeit", wohl aber dasjenige der Unbegrenztheit in Raum und Zeit in Anspruch genommen. Dieser Begriff aber gewann eine unvergleichlich deutlichere Gestalt und festere Bedeutung durch die kopernikanische Theorie[2]). Dem Cusaner war, wie den alten Pythagoreern und wohl durch diese, die Kugelgestalt und die Axendrehung der Erde eine bekannte Vorstellung gewesen; aber erst die siegreich bewiesene Hypothese von der Bewegung der Erde um die Sonne war im Stande, die völlig neue Ansicht von der Stellung des Menschen im Weltall zu begründen, welche der Wissenschaft der Renaissance eigen ist. Die anthropocentrische Weltvorstellung, welche das Mittelalter beherrscht hatte, ging aus den Fugen. Wie die Erde, so musste erst recht der Mensch aufhören, als Mittelpunkt des Weltalls und des Weltgeschehens zu gelten. Ueber solche „Beschränktheit" hoben sich auf Grund der Lehre Köpernik's, die deshalb auch von den dogmatischen Mächten aller Confessionen verdammt wurde, auch solche Männer wie Patrizzi und Boehme hinaus; aber der Ruhm, das kopernikanische System naturphilosophisch und metaphysisch zu Ende gedacht zu haben, gebührt Giordano Bruno.

Er entwickelte daraus die Anschauung, dass das Universum ein System zahlloser Welten bilde, von denen jede, um ihren sonnenhaften Mittelpunkt bewegt, ihr Eigenleben führe, aus chaotischen Zuständen zu klarer Ausgestaltung emporblühe und dem Geschick des Vergehens wieder anheimfalle. Wohl hat bei dieser Conception von der Pluralität entstehender und wieder absterbender Welten die demokritisch-epikureische Tradition mitgewirkt; allein gerade das ist das Eigenthümliche der Bruno'schen Lehre, dass ihm die Vielheit der Sonnensysteme nicht als ein mechanisches Beieinander, sondern als ein organischer Lebenszusammenhang, dass ihm der Process des Aufblühens und

1) Lucilio Vanini (1585 in Neapel geb., 1619 in Toulouse verbrannt), ein wüster Abenteurer, schrieb Amphitheatrum aeternae providentiae (Lyon 1615) und De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis (Paris 1616). — 2) Nicolaus Köpernik, De revolutionibus orbium coelestium, Nürnberg 1543.

Welkens der Welten als getragen von dem Pulsschlag des Einen göttlichen Alllebens galt.

3. Drohte in dieser Weise der Universalismus mit dem kühnen Flug in räumliche und zeitliche Unbegrenztheit die Phantasie ganz für sich in Anspruch zu nehmen, so bestand ein wirksames Gegengewicht in der peripatetisch-stoischen Lehre von der Analogie zwischen Makrokosmus und Mikrokosmus, welche im Wesen des Menschen den Inbegriff, die „Quintessenz" der kosmischen Gewalten fand. In den verschiedensten Formen sehen wir diese Lehre während der Renaissance wieder aufleben; sie beherrscht durchweg die Erkenntnisstheorie dieser Zeit, und zwar ist dabei fast überall die neuplatonische Dreitheilung massgebend, welche das Schema für eine metaphysische Anthropologie abgiebt. Man kann nur erkennen, heisst es bei Valentin Weigel, was man selbst ist: der Mensch erkennt das All, sofern er es selbst ist. Das war ein durchgreifendes Princip der Eckhart'schen Mystik. Aber dieser Idealismus nahm nun hier bestimmte Form an. Als Leib gehört der Mensch der materiellen Welt an; ja, er vereinigt in sich, wie Paracelsus und nach ihm Weigel und Boehme lehren, das Wesen aller materiellen Dinge in feinster Verdichtung: eben deshalb ist er befugt, die Körperwelt zu begreifen. Als intellectuelles Wesen aber ist er „siderischen" Ursprungs und vermag deshalb die geistige Welt in allen ihren Ausgestaltungen zu erkennen. Endlich als göttlicher „Funke", als *spiraculum vitae*, als Theilerscheinung des höchsten Lebensprincips vermag er auch des göttlichen Wesens bewusst zu werden, dessen Ebenbild er ist.

Eine mehr abstracte Anwendung desselben Princips, wonach alle Welterkenntnis in der Selbsterkenntniss des Menschen wurzelt, findet sich bei Campanella: sie involvirt nicht die neuplatonische Trennung der Weltschichten (obwohl auch diese bei Campanella vorkommt), sondern die Grundkategorien aller Wirklichkeit. Der Mensch, heisst es auch hier, erkennt eigentlich nur sich selbst und das Uebrige nur von sich aus. Alles Wissen ist Wahrnehmen (sentire); aber wir nehmen nicht die Dinge wahr, sondern nur die Zustände, in welche sie uns versetzen. Dabei aber erfahren wir der Hauptsache nach, dass wir, indem wir sind, etwas können, etwas wissen und etwas wollen, und dass wir uns durch entsprechende Functionen anderer Wesen beschränkt finden. Daraus ergiebt sich, dass Macht, Wissen und Wollen die „Primalitäten" alles Wirklichen sind, und dass, wenn sie Gott unbeschränkt zukommen, er als allmächtig, allwissend und allgütig erkannt wird.

4. Die Lehre, dass alle Gottes- und Welterkenntniss schliesslich in der Selbsterkenntniss des Menschen beschlossen sei, ist jedoch nur eine erkenntnisstheoretische Folgerung aus dem allgemeineren metaphysischen Princip, wonach das göttliche Wesen in jeder seiner endlichen Erscheinungen mit seinem ganzen untheilbaren Wesen gegenwärtig und enthalten sein sollte. Auch darin folgt Giordano Bruno dem Cusaner, dass nach ihm Gott ebenso das Kleinste wie das Grösste, ebenso das Lebensprincip des Einzelwesens wie dasjenige des Universums ist. Und danach wird also jedes Einzelding, nicht bloss der Mensch, zum „Spiegel" der Weltsubstanz. Jedes, ausnahmslos, ist seinem Wesen nach die Gottheit selbst, aber jedes in eigener, von allen anderen unterschiedener Weise. Diesen Gedanken legte Bruno in dem Begriff der Monade nieder. Er ver-

stand darunter das urlebendige, unvergängliche Einzelwesen, welches, ebenso körperlicher wie geistiger Natur, als stets geformter Stoff eine der Theilerscheinungen der Weltkraft bildet, in deren Wechselwirkung das Weltleben besteht. Jede Monade ist eine individuelle Daseinsform des göttlichen Seins, eine endliche Existenzform der unendlichen Essenz. Da nun nichts ist als Gott und die Monaden, so ist das Universum bis in den kleinsten Winkel hinein beseelt, und das unendliche All-Leben individualisirt sich an jedem Punkte zu besonderer Eigenart. Daraus ergiebt sich, dass jedes Ding (wie der Weltkörper sich zugleich um die eigene Axe und um seine Sonne bewegt) in seiner Lebensbewegung theils dem Gesetze seines besonderen Wesens, theils einem allgemeineren Gesetze folgt. Campanella, der mit dem kopernikanischen System auch diese Lehre aufnahm, bezeichnete dies Streben zum Ganzen, diesen Zug zum Urquell aller Wirklichkeit als Religion und sprach in diesem Sinne von einer „natürlichen“ Religion, d. h. von der Religion als „Naturtrieb“ (man würde jetzt etwa sagen Centripetaltrieb), den er folgerichtig allen Dingen überhaupt zuschrieb und der im Menschen die Sonderform der „rationalen“ Religion annehmen sollte, d. h. des Strebens, durch Liebe und Erkenntniss mit Gott Eins zu werden.

Dies Princip der unendlichen Variabilität des göttlichen Weltgrundes, welcher sich in jedem Einzeldinge in besonderer Form darstelle, findet sich auch ähnlich bei Paracelsus. Hier wird wie bei Nicolaus Cusanus gelehrt, dass in jedem Dinge alle Stoffe vorhanden seien, jedes also einen Mikrokosmus darstelle, jedes aber auch wieder noch sein besonderes Lebens- und Wirkensprincip habe. Diesen Sondergeist des Individuums nennt Paracelsus den Archeus; Jacob Boehme, auf den auch diese Lehre übergegangen ist, nennt ihn den Primus.

Bei Bruno verknüpft sich der Begriff der Monade in sehr interessanter Weise, wenn auch ohne weitere Wirkung auf seine physicalischen Anschauungen, mit demjenigen des Atoms, der ihm, wie der früheren Zeit, durch die epikureische Tradition (Lucrez) zugeführt wurde. Das „Kleinste“, in der Metaphysik die Monade, in der Mathematik der Punkt, ist in der Physik das Atom, das untheilbare, kugelförmige Element der Körperwelt. Erinnerungen der pythagoreisch-platonischen Elementenlehre und der verwandten demokritischen Atomtheorie wurden so mitten im Neuplatonismus lebendig; sie fanden aber auch bei Männern wie Basso, Sennert u. A. selbständige Erneuerung und führten so zu der sog. Korpuskulartheorie, wonach die Körperwelt aus untrennbaren Atomcomplexen, den Korpuskeln, bestehen sollte. In den Atomen selbst wurde im Zusammenhange mit ihrer mathematischen Form eine ursprüngliche und unveränderliche Gesetzmässigkeit angenommen, auf welche auch die Wirkungsweise der Korpuskeln zurückzuführen sei[1]).

5. Schon hierbei machen sich in der altpythagoreischen Form, bzw. deren demokritischer und platonischer Umbildung die Wirkungen der Mathematik geltend. Die letzten Bestandtheile der physischen Wirklichkeit sind durch ihre stereometrische Form bestimmt, und auf diese müssen die qualitativen Bestimmungen der Erfahrung zurückgeführt werden. Die Verknüpfung der Elemente aber setzt als Princip der Mannigfaltigkeit die Zahlen und ihre Ordnung vor-

1) Vgl. K. Lasswitz, Geschichte des Atomismus. I (Hamburg-Leipzig 1890) S. 359 ff.

aus[1]). So treten wieder die Raumformen und Zahlenverhältnisse als das Wesentliche und Ursprüngliche in der physischen Welt hervor; und damit wird die aristotelisch-stoische Lehre von den qualitativ bestimmten Kräften, von den inneren „Formen“ der Dinge, von den *qualitates occultae* verdrängt. Wie sie einst über das pythagoreisch-demokritisch-platonische Princip gesiegt hatte, so musste sie diesem wiederum weichen: und hierin liegt eine der wichtigsten Vorbereitungen für den Ursprung der neueren Naturwissenschaft.

Die Anfänge dazu finden sich auch schon bei Nicolaus Cusanus; aber jetzt erfuhren sie eine wesentliche Stärkung aus derselben Quelle, woraus sie bei ihm sich erklären: aus der alten Litteratur, insbesondere aus den neupythagoreischen Schriften. Eben deshalb aber haben sie auch um diese Zeit noch das phantastisch-metaphysische Gewand der Zahlenmystik und Zahlensymbolik. Das Buch der Natur ist in Zahlen geschrieben, die Harmonie der Dinge ist diejenige des Zahlensystems. Alles ist von Gott nach Mass und Zahl geordnet, alles Leben ist eine Entwicklung mathematischer Verhältnisse. Allein ebenso wie im späteren Alterthum, so entfaltet sich auch hier dieser Gedanke zunächst als eine willkürliche Begriffsdeuterei und eine geheimnissvolle Speculation. Von der Construction der Dreieinigkeit an, wie sie z. B. auch Bouillé versuchte, soll das Hervorgehen der Welt aus Gott wieder als der Process der Verwandlung der Einheit in das Zahlensystem begriffen werden. Solchen Phantasien gingen Männer wie Cardanus und Pico nach; Reuchlin fügte noch die mythologischen Gebilde der jüdischen Cabbala hinzu.

6. So trat das zu fruchtbarster Entfaltung bestimmte Princip zunächst wieder mit alter metaphysischer Wunderlichkeit umhüllt in die neue Welt, und es bedurfte noch frischer Kräfte, um es daraus zu rechter Wirkung herauszuschälen. Inzwischen aber mischte es sich mit ganz anderen Bestrebungen, die gleichfalls in der neuplatonischen Tradition ihren Ursprung hatten. Zu der Idee eines seelischen Universallebens, zu der phantasievollen Vergeistigung der Natur gehörte auch der Trieb, mit geheimnissvollen Mitteln, mit Beschwörungen und Zauberkünsten in den Lauf der Dinge einzugreifen und ihn nach dem Willen des Menschen zu leiten. Auch hier schwebte dem phantastischen Drange der aufgeregten Zeit ein hoher Gedanke vor: die Beherrschung der Natur durch die Kenntniss der in ihr wirkenden Kräfte. Aber auch diesen übernahm man in der Hülle antiken Aberglaubens. Betrachtete man mit den Neuplatonikern das Leben der Natur als ein Walten von Geistern, als einen geheimnissvollen Zusammenhang innerlicher Kräfte, so galt es sich diese durch Wissen und Willen unterthan zu machen. So wurde die Magie zu einem Lieblingsgegenstande der Renaissance, und ihre Wissenschaft bemühte sich wieder System in den Aberglauben zu bringen.

Die Astrologie mit ihren Einwirkungen der Gestirne auf das Menschenleben, die Traum- und Zeichendeutung, die Nekromantik mit ihren Geisterbeschwörungen, die Wahrsagungen der Ekstatischen — alle diese Elemente der stoisch-neuplatonischen Mantik standen damals in üppigster Blüthe. Pico und Reuchlin brachten sie mit der Zahlenmystik in Verbindung, Agrippa von Nettesheim übernahm alle skeptischen Angriffe gegen die Möglichkeit rationaler Wissen-

---

1) Vgl. hierzu besonders G. Bruno, De triplici minimo.

schaft, um bei mystischen Erleuchtungen und geheimen Zauberkünsten Hilfe zu suchen. Cardanus ging allen Ernstes daran, die Gesetzmässigkeit dieser Wirkungen zu bestimmen, und Campanella räumte ihnen in seiner Weltvorstellung einen ungewöhnlich breiten Raum ein.

Insbesondere zeigten sich diesen magischen Künsten die Aerzte geneigt, deren Beruf den Eingriff in den Naturverlauf verlangte und von den geheimen Künsten besondere Förderung erwarten zu dürfen schien. Aus diesem Gesichtspunkt wollte Paracelsus die Medicin reformiren. Auch er geht von der Sympathie aller Dinge, von dem geistigen Zusammenhange des Universums aus. Er findet das Wesen der Krankheit in der Beeinträchtigung des individuellen Lebensprincips, des Archeus, durch fremde Mächte, und er sucht die Mittel, um den Archeus zu befreien und zu kräftigen. Da aber dies durch entsprechende Zusammensetzung der Stoffe geschehen sollte, so mussten allerlei Wundertränke, Tincturen und sonstige Geheimmittel gebraut werden, und so wurden die Künste der Alchymie in Bewegung gesetzt, die trotz aller Wunderlichkeiten bei einem unglaublichen Massenbetrieb schliesslich doch eine Anzahl brauchbarer Ergebnisse für chemische Einsichten abwarfen.

Dabei führte die metaphysische Grundvoraussetzung von der wesentlichen Einheitlichkeit aller Lebenskraft von selbst zu dem Gedanken, dass es auch ein einfaches, kräftigstes Gesammtmittel zur Stärkung jedes beliebigen Archeus, dass es eine Panacee gegen alle Krankheiten und zur Aufrechterhaltung aller Lebenskräfte geben müsse; und der Zusammenhang mit den makrokosmischen Bestrebungen der Magie nährte die Hoffnung, dass der Besitz dieses Geheimnisses die höchste Zaubermacht verleihen und die begehrtesten Schätze gewähren werde. Das Alles sollte der „Stein der Weisen“ leisten: alle Krankheiten sollte er heilen, alle Stoffe in Gold verwandeln, alle Geister in die Gewalt seines Besitzers bannen. Und so waren es schliesslich sehr reale und nüchterne Absichten, welche in den Abenteuern der Alchymie sich zu befriedigen dachten.

7. Die Einfügung dieser magischen Naturanschauung in das religiöse Grübelsystem der deutschen Mystik macht das Eigenthümliche von Jac. Boehme's Philosophie aus. Auch er ist von dem Gedanken, dass die Philosophie Naturerkenntniss sein solle, ergriffen: aber der tiefe Ernst des religiösen Bedürfnisses, welcher der deutschen Reformation zu Grunde lag, liess ihn sich nicht bei der seiner Zeit üblichen Scheidung von religiöser Metaphysik und Naturwissenschaft begnügen, und er suchte beide wieder in Eins zu arbeiten. Derartige Bestrebungen, die über die dogmatische Fixirung des Protestantismus hinaustrieben und mit einer christlichen Metaphysik die Aufgaben der neuen Wissenschaft zu lösen hofften, wuchsen auch sonst neben dem officiellen Peripateticismus empor. Taurellus wollte eine solche überconfessionelle Philosophie des Christenthums liefern und eignete sich mit richtigem Instinkt dafür manche Elemente der augustinischen Willenslehre an, vermochte aber nicht genug aus dem realen Inhalt des Zeitinteresses in diese Gedanken hineinzuarbeiten, gelangte vielmehr schliesslich zu einer völligen Abscheidung der empirischen Forschung von aller Metaphysik. Aehnlich erging es der mystischen Bewegung, die mit volksthümlichem Gegensatz gegen die neue Orthodoxie um so mehr anschwoll, je mehr diese in sich vertrocknete und verknöcherte: auch die mystischen Lehren blieben in vager Allgemeinheit hangen, bis ihnen zuerst

durch Weigel und dann vollständig durch Boehme der Paracelsismus zugeführt wurde.

In Boehme's Lehre nimmt der Neuplatonismus wieder völlig religiöse Färbung an. Auch hier gilt der Mensch als der Mikrokosmus, von dem aus die leibliche, die „siderische" und die göttliche Welt erkannt werden können, wenn man, unbeirrt von gelehrten Theorien, der rechten Erleuchtung folgt. Die Selbsterkenntniss jedoch ist die religiöse, welche den Gegensatz des Guten und des Bösen als Grundzug des menschlichen Wesens findet. Derselbe Gegensatz erfüllt die ganze Welt; er herrscht im Himmel wie auf Erden, und da Alles nur in Gott seine Ursache haben kann, so muss er auch in diesem aufgesucht werden. Boehme dehnt die *coincidentia oppositorum* bis auf die äusserste Grenze aus, und er findet in wohl kaum bewusstem Anschluss an Meister Eckhart den Grund der Dualität in der Nothwendigkeit der Selbstoffenbarung des göttlichen Urgrundes. Wie das Licht nur an der Finsterniss, so kann Gottes Güte nur an seinem Zorn offenbar werden. So schildert denn Boehme den Process der ewigen Selbstgebärung Gottes, wie aus dem dunklen Seinsgrunde in ihm der „Drang" oder der Wille, welcher nur sich selbst zum Gegenstande hat, zur Selbstoffenbarung in der göttlichen Weisheit gelangt, und wie der so offenbar Gewordene sich in die Welt gestaltet. Geht so unmittelbar die theogonische in die kosmogonische Entwicklung über, so zeigt sich in der letzteren überall das Bestreben, den religiösen Grundgegensatz in den naturphilosophischen Kategorien des paracelsischen Systems durchzuführen. So werden drei Reiche der Welt und sieben Gestalten oder „Qualen" construirt, welche von den materiellen Kräften der Anziehung und Abstossung zu denen des Lichts und der Wärme und von da zu denen der sensiblen und intellectuellen Functionen aufsteigen. An diese Schilderung des ewigen Wesens der Dinge knüpft sich dann die Geschichte der irdischen Welt, welche mit dem Sündenfall Lucifer's und der Versinnlichung jenes geistigen Wesens beginnt und mit der Ueberwindung des hochmüthigen „Vergafftseins" in die Creatur, mit der reinen mystischen Hingabe des Menschen an die Gottheit, schliesslich mit der Wiederherstellung der geistigen Natur endet. Das Alles wird von Boehme in prophetenhafter Rede, voll tiefer Ueberzeugung, mit einer einzigartigen Mischung von Tiefsinn und Dilettantismus vorgetragen. Es ist der Versuch der Eckhart'schen Mystik, der modernen Interessen der Wissenschaft Herr zu werden, und der erste, noch tastend unsichere Schritt dazu, die Naturwissenschaft in eine idealistische Metaphysik emporzuheben. Aber weil dies aus innerstem religiösen Leben her geschieht, so treten bei Boehme die intellectualistischen Züge der älteren Mystik mehr zurück: wenn der Weltprocess bei Eckhart im Entstehen wie im Vergehen eine Erkenntniss sein sollte, so ist er bei Boehme vielmehr ein Ringen des Willens zwischen dem Guten und dem Bösen.

8. Auf allen diesen Wegen war der Erfolg der Ablösung der Philosophie von der dogmatischen Theologie doch immer der, dass die gesuchte Naturerkenntniss die Form der älteren Metaphysik annahm. Dieser Vorgang war solange unvermeidlich, wie der Wunsch nach Naturerkenntniss noch weder über ein selbsterworbenes Thatsachenmaterial noch über neue begriffliche Formen zu dessen Verarbeitung verfügen konnte. Als Vorbedingung dazu aber war es erforderlich, dass man die Unzulänglichkeit der metaphysischen Theorien einsah

und sich von ihnen her dem Empirismus zuwendete. Diesen Dienst haben der Genesis des modernen Denkens die Tendenzen des Nominalismus und Terminismus, zum Theil auch die rhetorisch-grammatische Opposition gegen die Schulwissenschaft, sowie die Erneuerung der antiken Skepsis geleistet.

Als gemeinsamer Ausgangspunkt dieser Bestrebungen müssen die Schriften von Ludovico Vives angesehen werden; aber sie beweisen auch, dass die Bedeutung aller dieser Anregungen zunächst wesentlich negativen Charakters bleibt. An Stelle der dunklen Wörter und der willkürlichen Begriffe der Metaphysik wird in nominalistischer Weise die unmittelbare, intuitive Auffassung der Sachen selbst durch die Erfahrung verlangt: aber die Bemerkungen über die Art, wie diese nun wissenschaftlich angestellt werden soll, sind dürftig und unsicher; vom Experiment ist die Rede, aber ohne tiefere Einsicht in sein Wesen. Ganz ebenso liegt die Sache später bei Sanchez. Und wenn die Verkünstelungen der syllogistischen Methode mit grossem Lärm angegriffen wurden, so hatte an deren Stelle diese Richtung schliesslich nur die ramistischen Einfälle der „natürlichen Logik“ zu setzen.

Es kam hinzu, dass dieser Empirismus gerade vermöge seines Ursprungs aus dem Terminismus sich der äusseren Natur gegenüber nur sehr unsicher bewegen konnte. Er vermochte den Hintergrund des Occam'schen Dualismus nicht zu verleugnen. Die Sinneswahrnehmung galt ja nicht als ein Abbild des Dinges, sondern als ein der Gegenwart desselben entsprechender innerer Zustand des Subjects. Diese Bedenken konnten durch die Theorien der antiken Skepsis nur verstärkt werden: denn es kam nun die Lehre von den Sinnestäuschungen, die Betrachtung der Relativität und des Wechsels aller Wahrnehmungen hinzu. Daher warf sich auch jetzt dieser Empirismus der Humanisten mehr auf die innere Wahrnehmung, die allgemein für sehr viel sicherer erachtet ward als die äussere. Am glücklichsten ist Vives, wo er der empirischen Psychologie das Wort redet; Männer wie Nizolius, Montaigne, Sanchez theilten diese Ansicht, und Charron gab ihr praktische Bedeutung. Bei allen diesen geht, so sehr sie auf Anschauung der Sachen selbst dringen, doch schliesslich die äussere Wahrnehmung verhältnissmässig leer aus.

Wie wenig selbstgewiss und wie wenig fruchtbar in principieller Hinsicht dieser Empirismus damals war, zeigen gerade am meisten seine beiden Hauptvertreter in Italien: Telesio und Campanella. Der erstere, einer der rührigsten und einflussreichsten Gegner des Aristotelismus, wird schon in seiner Zeit (auch von Bruno und Bacon) überall als derjenige gerühmt, welcher am schärfsten verlangt habe, dass die Wissenschaft sich nur auf dem Boden sinnlich wahrgenommener Thatsachen aufbauen solle, und er gründete in Neapel eine Akademie, welche sich nach seiner Heimath die cosentinische nannte und in der That viel zur Pflege des empiristisch-naturwissenschaftlichen Sinnes beigetragen hat. Sehen wir aber zu, wie er nun selbst über die Natur „juxta propria principia“ handelt, so begegnen uns echt naturphilosophische Theorien, welche ganz in der Weise der alten Jonier von wenigen Beobachtungen her schnellfertig zu allgemeinsten metaphysischen Principien überspringen. Da werden das Trocken-Warme und das Feucht-Kalte als die beiden gegensätzlichen Grundmächte dargestellt, aus deren Kampf sich das makrokosmische wie das mikrokosmische Leben erklären soll. Fast noch mehr tritt derselbe innere Widerspruch bei

Campanella hervor. Dieser lehrt den ausgesprochensten Sensualismus. Alles Wissen ist ihm ein „Fühlen“ (sentire); selbst Erinnerung, Urtheil und Schluss sind ihm nur modificirte Formen jenes Fühlens. Aber auch bei ihm kippt der Sensualismus in den psychologischen Idealismus um: er ist viel zu sehr Nominalist, um nicht zu wissen, dass alles Wahrnehmen nur das Fühlen der Zustände des Wahrnehmenden selbst ist. So nimmt er denn seinen Ausgang von der inneren Erfahrung und baut auf ein einfaches Aperçu (vgl. oben No. 3) nach dem Princip der Analogie von Makrokosmus und Mikrokosmus eine vielgliedrige Ontologie. In diese zieht er dann auch noch den ganz scholastischen Gegensatz des Seins und des Nichtseins *(ens* und *non-ens)* herein, welcher nach neuplatonischem Muster mit demjenigen des Vollkommenen und des Unvollkommenen identificirt wird, und zwischen beiden spannt er das bunte metaphysische Bild eines schichtenweis gegliederten Weltsystems aus.

So zähe hängen sich überall die lang eingelebten Gewohnheiten des metaphysischen Denkens an die Anfänge der neuen Forschung.

2. Kapitel. Die naturwissenschaftliche Periode.

Damiron, Essai sur l'histoire de la philosophie au 17. siècle. Paris 1846.

Kuno Fischer, Fr. Bacon und seine Nachfolger. 2. Aufl. Leipzig 1875.

Ch. de Rémusat, Histoire de la philosophie en Angleterre depuis Bacon jusqu'à Locke, 2 Tom. Paris 1875.

W. Dilthey, Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrh. (Arch. f. Gesch. d. Philos. V, VI u. VII.)

Den entscheidenden Einfluss auf die Entwicklung der neueren Philosophie hat die Naturwissenschaft erst dadurch gewonnen, dass sie mit bewusst methodischer Ausgestaltung ihre eigene Selbständigkeit gewann und von dieser aus die allgemeine Bewegung des Denkens der Form und dem Inhalt nach zu bestimmen vermochte. Insofern ist die Entwicklung der naturwissenschaftlichen Methode von Kepler und Galilei bis zu Newton zwar nicht selbst der Werdeprocess der modernen Philosophie, aber doch diejenige Ereignissreihe, auf welche dieser stetig bezogen erscheint.

Ueberhaupt aber sind deshalb die positiven Anfänge der modernen Philosophie nicht so sehr in neuen inhaltlichen Conceptionen, als vielmehr in der methodischen Besinnung zu suchen, aus der dann freilich mit der Zeit auch neue sachliche Gesichtspunkte für die Behandlung der theoretischen wie der praktischen Probleme sich ergeben haben. Zunächst aber waren die Springpunkte des modernen Denkens überall diejenigen, an welchen aus der humanistischen Opposition gegen die Scholastik und aus den aufgeregten metaphysischen Phantasien der Uebergangszeit sich dauernd fruchtbare Auffassungen von der Aufgabe und dem dadurch bedingten Verfahren der neuen Wissenschaft herausgelöst haben.

Hierin besteht von vornherein ein wesentlicher Unterschied der modernen Philosophie von der antiken: jene beginnt ebenso reflectirt, wie diese naiv, und das versteht sich von selbst, weil jene sich aus eben den Traditionen heraus entwickeln musste, welche diese geschaffen hat. Auf diese Weise ist es der überwiegenden Anzahl der Systeme der neueren Philosophie eigen, von methodologischen und erkenntnisstheoretischen Ueberlegungen her den Weg zu den sach-

lichen Problemen zu suchen, und im Besonderen kann man das 17. Jahrhundert in Betreff seiner Philosophie als einen Kampf der Methoden charakterisiren.

Während aber die Bewegung der humanistischen Periode der Hauptsache nach in Italien und Deutschland sich abgespielt hatte, trat nunmehr die kühlere Besonnenheit der beiden westlichen Culturvölker hervor. Italien war durch die Gegenreformation stumm gemacht, Deutschland durch den verderblichen Confessionskrieg lahm gelegt. England und Frankreich dagegen erlebten im 17. Jahrhundert die Blüthe ihrer intellectuellen Cultur, und zwischen ihnen wurden die Niederlande eine lebensvolle Heimstätte für Kunst und Wissenschaft.

In der Entwicklung der naturwissenschaftlichen Methode convergirten die Richtungen des Empirismus und der mathematischen Theorie: in der philosophischen Verallgemeinerung traten beide unabhängiger gegen einander hervor. Das Programm der Erfahrungsphilosophie stellte Bacon auf, ohne dem methodischen Grundgedanken die fruchtbare Ausführung abzugewinnen, die er in Aussicht stellte. Beträchtlich vielseitiger fasste Descartes die naturwissenschaftliche Bewegung seiner Zeit zu einer Neubegründung des Rationalismus zusammen, indem er das scholastische Begriffssystem mit dem reichen Inhalt der Galilei'schen Forschung erfüllte. Daraus aber ergaben sich weittragende metaphysische Probleme, welche in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts eine ausserordentlich lebhafte Bewegung des philosophischen Denkens hervorriefen, — eine Bewegung, in welcher die neuen Principien mannigfache gegensätzliche Verbindungen mit solchen der mittelalterlichen Philosophie eingingen. Aus der cartesianischen Schule entsprang der Occasionalismus, dessen Hauptvertreter Geulincx und Malebranche sind; ihren Austrag aber fand diese Entwicklung in den beiden grossen philosophischen Systemen, welche Spinoza und Leibniz aufstellten.

Die Einwirkung, welche die mächtige Entfaltung der theoretischen Philosophie auch auf die Behandlung der praktischen Probleme ausübte, zeigt sich hauptsächlich auf dem Gebiete der Rechtsphilosophie. Auf diesem nimmt Hobbes, der gleichmässig ein Schüler Bacon's und Descartes' war und als solcher auch in der methodisch-metaphysischen Linie einen wichtigen Punkt bedeutet, die entscheidende Stellung als der Führer eines ethischen Naturalismus ein, welcher sich in veränderter Form auch bei seinen Gegnern wie Herbert von Cherbury und Cumberland findet: in diesen Gegensätzen bereiten sich die Probleme der Aufklärungsphilosophie vor.

Die Reihe der grossen Naturforscher, welche unmittelbar auch in philosophische Fragen eingegriffen haben, eröffnet Johann Kepler (1571—1630), aus Weil der Stadt in Württemberg, nach einem mit Noth und Sorge ringenden Leben in Regensburg gestorben. Unter seinen Werken (Ausgabe von Frisch, Frankfurt 1858—71, 8 Bde.) sind Mysterium cosmographicum, Harmonice mundi, Astronomia nova seu physica coelestis tradita commentariis de motibus stellae Martis hervorzuheben. Vgl. Chr. Sigwart, Kleine Schriften I, 182 ff. R. Eucken, Philos. Monatsh. 1878, S. 30 ff. — Unmittelbar an ihn schliesst sich Galileo Galilei (1564 zu Pisa geboren, 1642 zu Arcetri gestorben). Seine ruhige, sachlich leidenschaftslose Vertretung der neu gewonnenen und durch ihn selbst begrifflich begründeten Naturforschung haben ihn nicht vor den Angriffen der Inquisition zu schüzen vermocht: er erkaufte den Frieden und das Recht weiterer Forschung, um die es ihm allein zu thun war, durch die äussere Unterwerfung. Von den Werken (15 Bde. Florenz 1842—56 mit einem biographischen Supplementbande von Arago) enthalten Bd. 11—14 die Fisicomathematica; darunter Il saggiatore (1623) und den Dialog über das ptolemäische und das kopernikanische System (1632). Vgl. H. Martin, G., Les droits de la science et la méthode des sciences physiques (Paris 1868);

C. Prantl, Galilei und Kepler als Logiker (München 1875); P. Natorp, G. als Philosoph (Philosoph. Monatsh. 1882, S. 193 ff.).

Isaak Newton (1642—1727) kommt hauptsächlich wegen der Philosophiae naturalis principia mathematica (1687; 2. Aufl. von Cotes 1713; deutsch von Wolfers 1872) und seiner Optik (1704) in Betracht; vgl. Fr. Rosenberger, I. N. und seine physikalischen Principien (Leipzig 1895). — Von seinen Zeitgenossen sind der Chemiker Robert Boyle (1626—1691; Chemista scepticus; Origo formarum et qualitatum; De ipsa natura) und der Niederländer Christian Huyghens (1629—1695; De causa gravitatis; De lumine) hervorzuheben. —

Vgl. W. Whewell, History of the inductive sciences (London 1837; deutsch von Littrow, Leipzig 1839 ff.). — E. F. Apelt, Die Epochen der Geschichte der Menschheit (Jena 1845). — E. Dühring, Kritische Geschichte der Principien der Mechanik (Leipzig 1872). — A. Lange, Geschichte des Materialismus, 2 Aufl. (Iserlohn 1873) — E. Mach, Die Mechanik in ihrer Entwicklung (Leipzig 1883). — K. Lasswitz, Geschichte der Atomistik, 2 Bde. (Hamburg und Leipzig 1890). — H. Hertz, Die Principien der Mechanik (Leipzig 1894) Einl. 1—47.

Francis Bacon, Baron von Verulam, Viscount von St. Albans, war 1561 geboren, studirte in Cambridge, machte unter der Regierung der Elisabeth und Jakob I. eine glänzende Carriere, bis er aus der Stellung des Grosskanzlers in einem politischen Tendenzprocess durch Ueberführung der Bestechlichkeit gestürzt wurde. Er starb 1626. Die Schattenseiten seines persönlichen Charakters, die im politischen Streberthum ihren Ursprung hatten, treten hinter der sein Leben erfüllenden Erkenntniss zurück, dass nur im Wissen des Menschen Macht und besonders seine Macht über die Natur beruhe: in einer den Gewohnheiten seiner Zeit gemäss grosssprecherischen Weise proklamirte er die Aufgabe der Wissenschaft, durch Erkenntniss der Natur diese mit ihren Kräften in den Dienst des Menschen und der zweckmässigen Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens zu stellen. Die letzte Ausgabe seiner Werke ist die von Spedding und Heath, (London 1857ff.). Die Hauptschriften ausser den Essays (Sermones fideles) sind De dignitate et augmentis scientiarum (1623; ursprünglich On the proficience and advancement of learning divine and human, 1605) und Novum organon scientiarum (1620, ursprünglich Cogitata et visa, 1612) [1]. Vgl. Ch. de Rémusat, B., sa vie, son temps, sa philosophie et son influence jusqu'à nos jours (Paris 1854). H. Heussler, Fr. B. und seine geschichtliche Stellung (Breslau 1889).

René Descartes (Cartesius), 1596 in der Touraine geboren, in der Jesuitenschule La Flèche erzogen, war ursprünglich zum Soldaten bestimmt und machte in verschiedenen Diensten die Feldzüge von 1618—1621 mit, zog sich dann aber erst in Paris und später viele Jahre an verschiedenen Orten der Niederlande in eine wissenschaftliche Einsamkeit zurück, die er geflissentlich und sorgfältigst bewahrte. Nachdem ihm diesen Aufenthalt die Streitigkeiten verleidet hatten, in welche seine Lehre an den dortigen Universitäten verwickelt wurde, folgte er 1649 einem Rufe der Königin Christine von Schweden nach Stockholm, wo er jedoch schon im folgenden Jahre starb. Eine Gesammtausgabe im Auftrage der Pariser Akademie ist im Erscheinen. Die Werke sind lateinisch in den Amsterdamer Ausgaben (1650 u. a.), französisch von V. Cousin (11 Bde., Paris 1824 ff.) gesammelt; die grundlegenden Schriften von Kuno Fischer (Mannheim 1863) übersetzt. Den Grundzug seines Wesens bilden die von allen äussern Gütern des Lebens abgewandte Leidenschaft des Erkennens, das Streben nach Selbstbelehrung, der Kampf gegen die Selbsttäuschung, die Scheu vor allem äusseren Hervortreten und den damit verbundenen Konflikten, die kühle Vornehmheit rein intellectuellen Lebens und der volle Ernst innerer Wahrheit. Die Hauptwerke sind: Le monde ou traité de la lumière (erst posthum 1664 und im Original 1677 gedr.); Essays, 1637, darunter der Discours de la méthode und die Dioptrik; Meditationes de prima philosophia, 1641, vermehrt durch die Einwürfe verschiedener Gelehrten und D.'s Antworten; Principia philosophiae 1644; Passions de l'âme, 1650. Vgl. F. Bouillier, Histoire de la philosophie cartésienne (Paris 1854). X. Schmid-Schwarzenberg, R. D. und seine Reform der Philosophie (Nördlingen 1859). G. Glogau in Zeitschr. f. Philos. 1878, S. 209 ff.

Zwischen diesen beiden Führern der neueren Philosophie steht Thomas Hobbes, 1588 geboren, in Oxford gebildet, durch Studien früh nach Frankreich gezogen und häufig wieder dahin zurückgeführt, in persönlicher Bekanntschaft mit Bacon, Gassendi, Campanella und dem cartesianischen Kreise, 1679 gestorben. Die Gesammtausgabe seiner Werke, englisch und lateinisch, hat Molesworth, London 1839 ff. besorgt. Seine erste Schrift Elements of law

---

1) Bekanntlich ist in neuster Zeit viel Lärmens um die Entdeckung gemacht worden, Lord Bacon habe in seinen Mussestunden auch Shakespeare's Werke geschrieben. Zwei grosse litterarische Erscheinungen in eine zu verschmelzen, mag sein Verlockendes haben: jedenfalls aber hat man sich dabei in der Person vergriffen. Denn sehr viel wahrscheinlicher wäre es doch, dass Shakespeare gelegentlich auch die Baconische Philosophie gedichtet hätte.

natural and political (1639) wurde von seinen Freunden in zwei Theilen Human nature und De corpore politico 1650 herausgegeben: vorher veröffentlichte er Elementa philosophiae de cive 1642 u. 47, ferner Leviathan or the matter form and authority of government 1651. Behemoth or the long parliament (herausg. v. Tönnies, London 1889). Eine Zusammenfassung geben die Elementa philosophiae, I De corpore, II de homine 1668 (beide vorher englisch 1655 u. 1658). Vgl. G. C. Robertson, H. (London 1886), F. Tönnies in Vierteljahrsschr. f. w. Philos. 1879 ff. u. H. Leben und Lehre (Stuttgart 1896).

Aus der cartesianischen Schule (vgl. Bouillier a. a. O.) sind die Jansenisten von Port Royal hervorzuheben, aus deren Kreisen die von Anton Arnauld (1612—1694) und Pierre Nicole (1625—1695) herausgegebene Logique ou l'art de penser (1662) stammte; ferner die Mystiker Blaise Pascal (1623–1662; Pensées sur la religion; vgl. die Monographien von J. G. Dreydorff, Leipzig 1870 u. 75, sowie G. Droz, Paris 1886) und Pierre Poiret (1646—1719; De eruditione triplici, solida superficiaria et falsa).

Die Entwicklung zum Occasionalismus schreitet allmählich in Louis de la Forge (Traité de l'esprit humain 1666), Clauberg (1622—1665; De coniunctione corporis et animae in homine), Cordemoy (Le discernement du corps et de l'âme, 1666) vor, findet aber unabhängig von diesen seine volle Ausbildung bei Arnold Geulincx (1625–1669; Universitätslehrer in Loewen und Leyden). Dessen Hauptwerk ist die Ethik (1665; 2 Aufl. mit Anmerk. 1675); Logik 1662, Methodus 1663. Neue Ausgabe der W. von J. P. N. Land 3 Bde. Haag 1891—93). Vgl. E. Pfleiderer, A. G. als Hauptvertreter der occ. Metaphysik und Ethik (Tübingen 1882). V. van der Haeghen, G. Étude sur sa vie, sa philosophie et ses ouvrages (Lüttich 1886). J. P. N. Land, Arn. Geulincx und seine Philosophie (Haag 1895).

Aus dem vom Cardinal Berulle, einem Freunde Descartes', gegründeten Oratorium, dem auch Gibieuf (De libertate dei et creaturae, Paris 1630) angehörte, ging Nicole Malebranche hervor (1638—1715). Sein Hauptwerk De la recherche de la vérité erschien 1675, die Entretiens sur la métaphysique et sur la religion 1688. Die ges. Werke hat J. Simon (Paris 1871) herausgegeben.

Baruch (Benedict de) Spinoza, 1632 zu Amsterdam in der portugiesischen Judengemeinde geboren, später aus dieser seiner Ansichten wegen ausgestossen, lebte in grossartiger Einfachheit und Einsamkeit an verschiedenen Orten Hollands und starb im Haag 1677. Seine bescheidenen Bedürfnisse befriedigte er in stolzer Selbständigkeit durch den Ertrag des Schleifens optischer Gläser; unbekümmert um den Hass und den Widerspruch der Welt, nicht erbittert durch die Unzuverlässigkeit der wenigen, die sich seine Freunde nannten, hat er ein Leben des Gedankens, der uneigennützigen Geistesarbeit geführt und in der Klarheit der Erkenntniss, in dem überlegenen Verständniss des Menschentreibens, in der weihevollen Betrachtung der Geheimnisse der göttlichen Natur die Entschädigung für die vergänglichen Freuden der Welt gefunden, die er verachtete. Während seines Lebens hatte er eine Darstellung der cartesianischen Philosophie mit einem selbständigen metaphysischen Anhang (1663) und den Tractatus theologico-politicus (anonym 1670) veröffentlicht. Nach seinem Tode erschienen in den Opera posthuma (1677) sein Hauptwerk, Ethica more geometrico demonstrata, der Tractatus politicus und das Bruchstück De intellectus emendatione. Ausserdem kommt sein Briefwechsel und das neu zu Tage getretene Jugendwerk Tractatus (brevis) de deo et homine eiusque felicitate in Betracht. Ueber das letztere vgl. Chr. Sigwart, (Tübingen 1870). Die beste Ausgabe seiner Werke ist die von van Vloten und Land (2 Bde. Amsterdam 1882 f.) Vgl. T. Camerer, Die Lehre Sp.'s (Stuttgart 1877). F. Caird, Sp. (London 1888).

Von philosophischen Schriftstellern, die sich in Deutschland dem Zuge der Bewegung unter den beiden westlichen Culturvölkern anschlossen, sind zu erwähnen: Joachim Jung (1587—1657; Logica Hamburgiensis, 1638; vgl. G. E. Guhrauer, J. J. und sein Zeitalter, Stuttg. und Tüb. 1859); der Jenenser Mathematiker Erhard Weigel, der Lehrer von Leibniz und Pufendorf; Walther von Tschirnhausen (1651–1708; Medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia, Amsterdam 1687) und Samuel Pufendorf (1632—1694; pseudon. Severinus a Monzambano, de statu rei publicae germanicae, 1667, deutsch von H. Bresslau, Berlin 1870; De jure naturae et gentium, London 1672).

Leibniz gehört in diese Periode nicht nur der Zeit, sondern auch der Entstehung und den Motiven seiner Metaphysik nach, während er mit anderen Interessen seiner unglaublichen Vielseitigkeit in das Zeitalter der Aufklärung hinüberragt: vgl darüber Theil V. Es kommen deshalb von seinen Schriften hier hauptsächlich die methodologischen und metaphysischen in Betracht: De principio individui, 1663; De arte combinatoria 1666; Nova methodus pro maximis et minimis, 1684; De scientia universali seu calculo philosophico, 1684 (vgl. A. Trendelenburg, Hist. Beiträge zur Philosophie III, 1 ff.); De primae philosophiae emendatione, 1694; Système nouveau de la nature, 1695, mit den drei dazu gehörigen Éclair-

cissements 1696; auserdem die Monadologie, 1714, die Principes de la nature et de la grace, 1714, und ein grosser Theil des ausgebreiteten Briefwechsels. Unter den Ausgaben der philosophischen Schriften ist die vortreffliche von J. E. Erdmann (Berlin 1840) jetzt durch diejenige von C. J. Gerhardt (7 Bde., Berlin 1875—91) überholt. — Ueber das System als Ganzes vgl. L. Feuerbach, Darstellung, Entwicklung und Kritik der L.'schen Philosophie (Ansbach 1837). A. Nourisson, La philos. de L. (Paris 1860). E. Dillmann, Eine neue Darstellung der L.'schen Monadenlehre (Leipzig 1891). E. Wendt, Die Entwicklung der L.'schen Monadenlehre bis 1695 (Berlin 1886).

Ueber das historische und systematische Verhältniss der Systeme zu einander: H. C. W. Sigwart, Ueber den Zusammenhang des Spinozismus mit der cartes. Philosophie (Tübingen 1816) und Die Leibniz'sche Lehre von der prästabilirten Harmonie in ihrem Zusammenhang mit früheren Philosophemen (ibid. 1822). — C. Schaarschmidt, Descartes und Spinoza (Bonn 1850). — A. Foucher de Careil, Leibniz, Descartes et Spinoza (Paris 1863). — E. Pfleiderer, L. und Geulincx (Tübingen 1884). — E. Zeller, Sitz.-Ber. der Berliner Akad. 1884, S. 673ff. — F. Tönnies, Leibniz und Hobbes in Philos. Monatsh. 1887, S. 357ff. — L. Stein, Leibniz und Spinoza (Berlin 1890).

Zu den Begründern der Rechtsphilosophie (vgl. C. v. Kaltenborn, Die Vorläufer des Hugo Grotius, Leipzig 1848; und R. v. Mohl, Geschichte und Litteratur der Staatswissenschaften, Erlangen 1855—58) gehören: Nicolo Macchiavelli (1469—1527; Il Principe, Discorsi sulla prima decade di Tito Livio); Thomas Moore (1480—1535, De optimo rei publicae statu sive de nova insula Utopia, 1516); Jean Bodin (1530—1597; Six livres de la république, 1577; aus dem „Heptaplomeres" hat Guhrauer, Berlin 1841, einen Auszug gegeben). Albericus Gentilis (1551—1611, De jure belli 1588); Johannes Althus (1557 bis 1638, Politica, Gröningen 1610, vgl. O. Gierke, Unters. z. deutsch. Staats- u. Rechtsgesch., Breslau 1880); Hugo de Groot (1583—1645; De jure belli et pacis, 1645; vgl. H. Luden, H. G., Berlin 1806).

Von protestantischen Rechtsphilosophen können neben Melanchthon J. Oldendorp (Elementaris introductio, 1539), Nic. Hemming (De lege naturae, 1562) Ben. Winkler (Principia iuris 1615); von katholischen neben Suarez Rob. Bellarmin (1542—1621; De potestate pontificis in temporalibus) und Mariana (1537—1624, De rege et regis institutione) genannt werden.

Naturreligion und Naturmoral fanden im 17. Jahrhundert bei den Engländern ihre Hauptvertreter in Herbert von Cherbury (1581—1648; Tractatus de veritate, 1624; De religione gentilium errorumque apud eos causis, 1663; über ihn Ch. de Rémusat, Paris 1873) und Richard Cumberland (De legibus naturae disquisitio philosophica, London 1672). Unter den Platonikern bezw. Neuplatonikern Englands in der gleichen Zeit, deren Hauptsitz die Universität Cambridge war, ragen hervor Ralph Cudworth (1617—1688; The intellectual system of the universe, London 1678, lateinisch Jena 1733) und Henry More (1614 bis 1687; Encheiridion metaphysicum. Seine Correspondenz mit Descartes ist bei dessen Werken — Cousin Bd. X. — gedruckt). Ferner sind zu nennen Theophilus und sein Sohn Thomas Gale. Vgl. J. Tulloch, Rational theology and christian philosophy in England in the 17. century (London 1872), G. v. Hertling, Locke und die Schule von Cambridge (Freiburg i. Br. 1892).

§ 30. Das Problem der Methode.

Allen Anfängen der modernen Philosophie ist eine impulsive Opposition gegen die „Scholastik" und dabei eine naive Verständnisslosigkeit für die Abhängigkeit gemeinsam, in der sie sich trotzdem von irgend einer der darin waltenden Traditionen befinden. Dieser oppositionelle Grundcharakter aber bringt es mit sich, dass überall da, wo nicht bloss Gemüthsbedürfnisse oder phantasievolle Anschauungen gegen die alten Lehren gestellt werden, die Besinnung auf neue Methoden der Erkenntniss im Vordergrunde steht. Aus der Einsicht in die Unfruchtbarkeit des „Syllogismus", der lediglich das schon Gewusste beweisend oder widerlegend herausstellen oder auf Besonderes anwenden könne, ergiebt sich das Verlangen nach einer Ars inveniendi, einer Methode der Forschung, einem sicheren Wege zur Auffindung des Neuen.

1. Da lag nun, wenn mit der Rhetorik doch nichts zu machen war, am nächsten, das Ding umgekehrt von dem Einzelnen, von den Thatsachen her an-

zugreifen. Das hatten Vives und Sanchez empfohlen, Telesio und Campanella gethan. Aber sie hatten weder volles Zutrauen zu den Erfahrungen gewonnen, noch hinterher mit den Thatsachen etwas Rechtes anzufangen gewusst. In beiden Richtungen glaubte Bacon der Wissenschaft neue Wege weisen zu können, und in dieser Absicht stellte er sein „neues Organon" dem aristotelischen gegenüber.

Die alltägliche Wahrnehmung, gesteht er mit Aufnahme der bekannten skeptischen Argumente zu, bietet freilich keinen sicheren Boden für rechte Naturerkenntniss: sie muss, um wissenschaftlich brauchbare Erfahrung zu werden, erst von allen den irrthümlichen Zusätzen gereinigt werden, mit denen sie in der unwillkürlichen Auffassung verwachsen ist. Diese Fälschungen der reinen Erfahrung nennt Bacon Idole, und er stellt die Lehre von den Trugbildern in Analogie zu der von den Trugschlüssen in der alten Dialektik [1]). Da sind zunächst die „Trugbilder der Gattung" *(idola tribus)*, die mit dem menschlichen Wesen im Allgemeinen gegebenen Täuschungen, wonach wir in den Dingen immer Ordnung und Zweck vermuthen, uns selbst zum Mass der Aussenwelt machen, eine durch Eindrücke einmal erregte Vorstellungsrichtung blind innehalten und ähnl.; sodann die „Trugbilder der Höhle" *(idola specus)*, vermöge deren jeder Einzelne noch besonders mit seiner Anlage und seiner Lebensstellung sich in seine Höhle [2]) gesperrt findet; weiter die „Trugbilder des Markts" *(idola fori)*, die Irrthümer, welche durch den Verkehr der Menschen, insbesondere durch die Sprache, durch das Kleben am Wort, das wir dem Begriff unterschieben, überall hervorgerufen werden; endlich die „Trugbilder der Bühne" *(idola theatri)*, die Wahngebilde der Ansichten, welche wir aus der menschlichen Geschichte gläubig übernehmen und urtheilslos nachsprechen. Hierbei findet Bacon Gelegenheit, so heftig wie nur irgend ein Anderer gegen die Wortweisheit der Scholastik, gegen die Herrschaft der Autorität, gegen den Anthropomorphismus der früheren Philosophie zu polemisiren und Autopsie der Dinge, unbefangene Aufnahme der Wirklichkeit zu verlangen. Jedoch kommt er über dies Verlangen nicht hinaus: denn die Angaben über die Art und Weise, wie nun die *mera experientia* gewonnen und aus den Umhüllungen der Idole herausgeschält werden soll, sind äusserst mager, und wenn Bacon lehrt, man dürfe sich nicht auf die zufälligen Wahrnehmungen beschränken, sondern die Beobachtung methodisch anstellen und durch das selbsterdachte und selbstgemachte Experiment ergänzen [3]), so ist auch dies nur eine allgemeine Bezeichnung der Aufgabe, wobei es an einer theoretischen Einsicht in das Wesen des Experiments noch gebricht.

Ganz ähnlich steht es mit der Methode der Induction, welche Bacon als die einzig richtige Art der Verarbeitung der Thatsachen proclamirte. Mit ihrer Hilfe soll man zu den allgemeinen Einsichten (Axiome) fortschreiten, um von diesen her schliesslich andere Erscheinungen zu erklären. Dabei soll der menschliche Geist, zu dessen constitutionellen Fehlern die vorschnelle Verallgemeinerung gehört, in dieser Thätigkeit so sehr wie möglich zurückgehalten werden, er soll

1) Nov. Org. I, 39ff. — **2)** Bacon's meist stark rhetorisch bilderreiche Sprache will mit dieser Bezeichnung (vgl. De augm. V, cap. 4) an das bekannte Höhlengleichniss von Platon (Rep. 514) erinnern, was um so unglücklicher ist, als es sich in der platonischen Stelle gerade um die allgemeine Beschränktheit der Sinneserkenntniss handelt. — **3)** Nov. Org. I, 82.

ganz allmählich die Stufenleiter des Allgemeineren bis zum Allgemeinsten emporklimmen: nicht Flügel sollen ihm angesetzt, sondern Blei angehängt werden. So gesund und schätzenswerth diese Vorschriften sind, so sehr überrascht es, ihre nähere Ausführung bei Bacon in durchaus scholastischen Anschauungen und Begriffen sich vollziehen zu sehen[1]).

Alle Naturerkenntniss hat den Zweck, die Ursachen der Dinge zu verstehen. Die Ursachen aber sind — nach altem aristotelischen Schema — formal, material, wirkend oder final. Von diesen kommen nur die „formalen" Ursachen in Betracht: denn alles Geschehen wurzelt in den „Formen", in den „Naturen" der Dinge. Wenn daher die Induction Bacon's nach der „Form" der Erscheinungen, z. B. nach der Form der Wärme forscht, so wird dabei unter Form ganz im Sinne des Scotismus das bleibende Wesen der Erscheinungen verstanden, und Bacon ist sich durchaus bewusst, dass diese „Formen" nichts anderes sind als Platon's „Ideen". Die Form des in der Wahrnehmung Gegebenen setzt sich aus einfacheren „Formen" und deren „Differenzen" zusammen, und diese gilt es auszukundschaften. Zu diesem Zwecke werden als positive Instanzen möglichst viele Fälle, bei denen die betreffende Erscheinung vorkommt, zu einer *tabula praesentiae* zusammengestellt, ingleichem zu einer *tabula absentiae* solche, in denen sie fehlt; dazu kommt drittens eine *tabula graduum*, in der die verschiedene Stärke, womit die Erscheinung auftritt, mit derjenigen andrer Erscheinungen verglichen wird. Danach soll dann durch schrittweise Ausschliessung *(exclusio)* die Aufgabe gelöst werden. Die „Form" der Wärme z. B. wird also das sein, was überall ist, wo sich Wärme findet, was nirgends ist, wo Wärme fehlt, was stärker vorhanden ist, wo mehr Wärme, schwächer, wo weniger Wärme stattfindet[2]). Was Bacon somit als Induction präsentirt, ist allerdings keine einfache Enumeration, aber ein verwickeltes Abstractionsverfahren, welches auf den metaphysischen Voraussetzungen des scholastischen Formalismus (vgl. S. 279 f.) beruht[3]): die Ahnung des Neuen ist noch ganz in die alten Denkgewohnheiten eingebettet.

2. Es ist hiernach begreiflich, dass Bacon nicht der Mann war, um der Naturforschung selbst methodische oder sachliche Förderung zu bringen: aber das thut seiner philosophischen Bedeutung[4]) keinen Eintrag, welche gerade darin besteht, dass er die allgemeine Anwendung eines Princips verlangte, dem er für den nächsten Gegenstand, die Erkenntniss der Körperwelt, noch keine brauchbare oder fruchtbare Gestalt zu geben vermochte. Er hatte verstanden, dass die neue Wissenschaft sich von der endlosen Discussion der Begriffe zu den Sachen selbst wenden müsse, dass sie sich nur auf Anschauung aufbauen könne und dass sie von dieser nur vorsichtig und allmählich zu dem Abstracteren aufsteigen dürfe[5]): und er hatte nicht weniger verstanden, dass es sich bei dieser

---

1) Vgl. die umständliche Darstellung im zweiten Buch des Nov. Org. — 2) Wobei sich im Beispiel herausstellt, dass die Form der Wärme Bewegung und zwar eine in der Ausdehnung begriffene, dabei aber durch Hemmung auf die kleinsten Theile des Körpers vertheilte Bewegung ist, vgl. II, 20. — 3) Vgl. Chr. Sigwart, Logik II § 93, 3. — 4) Vgl. Chr. Sigwart in den Preuss. Jahrb. 1863, 93 ff. — 5) Die pädagogischen Consequenzen der Baconischen Lehre hat im Gegensatz zum Humanismus, mit dem überhaupt in dieser Hinsicht die naturwissenschaftliche Richtung bald auseinander kam, hauptsächlich Amos Komenius (1592—1671) gezogen. Seine *Didactica magna* stellt den Lehrgang als ein stufenweises Aufsteigen vom Anschaulich-Concreten zum Abstracteren dar; sein *Orbis pictus*

Induction um nichts anderes handeln würde als um die Aufsuchung der einfachen Elemente des Wirklichen, aus deren „Natur" in ihrer gesetzmässigen Beziehung und Verknüpfung der ganze Umfang des Wahrgenommenen erklärt werden sollte. Die Induction, meinte er, wird die „Formen" finden, durch welche die Natur „interpretirt" werden muss. Aber während er es in der Kosmologie nicht viel über eine Anlehnung an den traditionellen Atomismus hinausbrachte, und sich sogar gegen die grosse Errungenschaft der kopernikanischen Theorie verschloss, so verlangte er die Anwendung jenes empiristischen Princips auch auf die Erkenntniss des Menschen. Nicht nur die leibliche Existenz in ihren normalen wie in ihren anomalen Lebensprocessen, sondern auch die Bewegung der Vorstellungen und der Willensthätigkeiten, insbesondere auch der sociale und politische Zusammenhang — alles dies sollte nach der naturwissenschaftlichen Methode auf seine bewegenden Kräfte („Formen") hin untersucht und vorurtheilslos erklärt werden. Der anthropologische und sociale Naturalismus, den Bacon in den encyclopädischen Bemerkungen seines Werks *De augmentis scientiarum* verkündet, enthält für viele Wissenszweige programmatische Aufstellungen[1]) und geht überall von der Grundabsicht aus, den Menschen und seine gesammte Lebensbethätigung als ein Product derselben einfachen Elemente der Wirklichkeit zu begreifen, die auch der äusseren Natur zu Grunde liegen.

In diesem anthropologischen Interesse aber kommt noch ein anderes Moment zu Tage. Auch das Verständniss des Menschen ist für Bacon nicht Selbstzweck, ebensowenig wie dasjenige der Natur. Sein ganzes Denken steht vielmehr unter einem praktischen Zweck, und diesen fasst er im grössten Stile auf. Alle menschliche Wissenschaft hat zuletzt nur die Aufgabe, durch die Erkenntniss der Welt dem Menschen die Herrschaft darüber zu verschaffen. Wissen ist Macht, und es ist die einzige dauernde Macht. Wenn deshalb die Magie mit phantastischen Künsten sich der wirkenden Kräfte zu bemächtigen suchte, so klärte sich dies dunkle Bestreben bei Bacon zu der Einsicht ab, dass der Mensch die Gewalt über die Dinge nur einer nüchternen Erforschung ihres wahren Wesens werde verdanken können: er kann herrschen nur durch Gehorsam[2]). Deshalb ist ihm die *Interpretatio naturae* nur das Mittel, die Natur dem menschlichen Geiste zu unterwerfen: und sein grosses Werk der „Erneuerung der Wissenschaften" — *Instauratio magna*, „*Temporis partus maximus*" — trägt auch den Titel *De regno hominis*.

Bacon sprach damit aus, was Tausenden seiner Zeit unter dem Eindrucke grosser Ereignisse das Herz bewegte. Mit jener Reihe der überseeischen Entdeckungen, wo durch Irrthümer, Abenteuer und Verbrechen hindurch der Mensch erst vollständig von seinem Planeten Besitz ergriffen hatte, mit Erfindungen wie denen der Bussole, des Schiesspulvers, der Buchdruckerkunst[3]) war in kurzer

will für die Schule die anschauliche Grundlage des sachlichen Unterrichts geben; seine *Janua linguarum reserrata* endlich will das Erlernen der fremden Sprachen nur so eingerichtet wissen, wie es als Hilfsmittel für die sachliche Erkenntniss erforderlich ist. Aehnlich sind die pädagogischen Ansichten auch bei Rattich (1571—1635).

1) Wollte man deshalb alles in Aussicht Gestellte bei Bacon für geleistet ansehen, so könnte man bei ihm schon die ganze heutige Naturwissenschaft finden. — 2) Nov. Org. I 129. — 3) Vgl. O. Peschel, Geschichte des Zeitalters der Entdeckungen, 2. Aufl. Leipzig 1879.

Zeit eine mächtige Veränderung im grossen wie im kleinen Leben des Menschen eingetreten. Eine neue Epoche der Cultur schien eröffnet, und eine exotische Aufregung ergriff die Phantasie. Unerhörtes sollte gelingen, nichts mehr unmöglich sein. Das Fernrohr erschloss die Geheimnisse des Himmels, und die Mächte der Erde begannen dem Forscher zu gehorchen. Die Wissenschaft wollte die Führerin des Menschengeistes bei seinem Siegeszuge durch die Natur sein. Durch ihre Erfindungen sollte das menschliche Leben vollkommen umgestaltet werden. Welche Hoffnungen die Phantasie in dieser Hinsicht entfesselte, sieht man aus Bacon's utopischem Fragment der Nova Atlantis und ebenso aus Campanella's Sonnenstaat. Der englische Kanzler aber meinte, die Aufgabe der Naturerkenntniss sei schliesslich diejenige, das Erfinden, welches bisher meist Sache des Zufalls gewesen sei, zu einer bewusst auszuübenden Kunst zu machen. Freilich hat er nur in dem phantastischen Bilde des Salomonischen Hauses in seiner Utopie diesem Gedanken Leben gegeben; ihn ernsthaft auszuführen hat er sich wohl gehütet: aber dieser Sinn, welchen er der *Ars inveniendi* beilegte, machte ihn zum Gegner des rein theoretischen Wissens und der „contemplativen" Erkenntniss; gerade von diesem Gesichtspunkte her bekämpfte er den Aristoteles und die Unfruchtbarkeit der klösterlichen Wissenschaft. In seiner Hand war die Philosophie in Gefahr, aus der Herrschaft des religiösen Zwecks unter diejenige der technischen Interessen zu fallen.

Der Erfolg aber bewies wiederum, dass die goldenen Früchte des Wissens nur da reifen, wo sie nicht gesucht werden. In der Hast der Utilität verfehlte Bacon sein Ziel, und die geistigen Schöpfungen, welche die Naturforschung befähigt haben, die Grundlage unsrer äusseren Cultur zu werden, gingen von den vornehmeren Denkern aus, die reinen Sinnes und ohne Weltverbesserungsgelüste die Ordnung der Natur, welche sie bewunderten, verstehen wollten.

3. Die Richtung auf den praktischen Zweck der Erfindung raubte Bacon den Blick für den theoretischen Werth der Mathematik. Auch dieser aber war zunächst (vgl. oben § 29, 5) in den phantastischen Formen zum Bewusstsein gekommen, welche nach pythagoreischem Vorgange in neuplatonischer Ueberschwänglichkeit die Zahlenharmonie des Universums priesen. Von der gleichen Bewunderung der Schönheit und der Ordnung des Weltalls sind auch die grossen Naturforscher ausgegangen: aber das Neue in ihren Lehren besteht eben darin, dass sie diesen mathematischen Sinn der Weltordnung nicht mehr in symbolischen Zahlenspeculationen suchen, sondern dass sie ihn aus den Thatsachen verstehen und beweisen wollen. Die moderne Naturforschung ist als empirischer Pythagoreismus geboren worden. Diese Aufgabe hatte schon Lionardo da Vinci gesehen[1]) — sie zuerst gelöst zu haben, ist der Ruhm Kepler's. Das psychologische Motiv seines Forschens war die philosophische Ueberzeugung von der mathematischen Ordnung des Weltalls; und er bestätigte diese, indem er durch eine grossartige Induction die Gesetze der Planetenbewegung entdeckte.

Dabei zeigte sich einerseits, dass die wahre Aufgabe der naturwissenschaftlichen Induction darin besteht, dasjenige mathematische Verhältniss aufzufinden, welches in der ganzen Reihe der durch Messung bestimmten Er-

---

1) Vgl. über ihn als Philosophen K. Prantl, Sitz.-Ber. der Münchener Akad. 1885, 1 ff.

scheinungen gleich bleibt, andrerseits dass der Gegenstand, an welchem die Forschung diese Aufgabe zu leisten vermag, kein andrer ist als die Bewegung. Die göttliche Arithmetik und Geometrie, welche Kepler im Universum suchte, fand sich in den Gesetzen des Geschehens. Von diesem Princip her schuf mit schon deutlicherem methodischen Bewusstsein Galilei die Mechanik als die mathematische Theorie der Bewegung. Es ist überaus lehrreich, die Gedanken, welche dieser im „Saggiatore“ vorträgt, mit Bacon's Interpretation der Natur zu vergleichen. Beide gehen darauf aus, die in der Wahrnehmung gegebenen Erscheinungen in ihre Elemente zu zerlegen, um aus deren Verknüpfung die Erscheinungen zu erklären. Aber wo Bacon's Induction die „Formen“ sucht, da spürt Galilei's resolutive Methode den einfachsten mathematisch bestimmbaren Vorgängen der Bewegung nach, und während die Interpretation bei Jenem in dem Aufweis des Zusammenwirkens der „Naturen“ zu dem empirischen Gebilde besteht, so zeigt Dieser in der compositiven Methode, dass die mathematische Theorie unter der Voraussetzung der einfachen Bewegungselemente zu denselben Resultaten führt, welche die Erfahrung aufweist [1]). Auf diesem Standpunkt gewinnt auch das Experiment eine ganz andere Bedeutung: es ist nicht bloss eine kluge Frage an die Natur, sondern es ist der zielbewusste Eingriff, durch welchen einfache Formen des Geschehens isolirt werden, um sie der Messung zu unterwerfen. So erhält alles, was Bacon nur geahnt, bei Galilei durch das mathematische Princip und durch die Anwendung auf die Bewegung eine bestimmte, für die Naturforschung brauchbare Bedeutung; und nach diesen Principien der Mechanik vermochte schliesslich Newton durch die Hypothese der Gravitation die mathematische Theorie für die Erklärung der Kepler'schen Gesetze zu geben.

Hiermit war in völlig neuer Form der Sieg des demokritisch-platonischen Princips besiegelt, dass der Gegenstand der wahren Naturerkenntniss lediglich das quantitativ Bestimmbare sei: es betraf aber diesmal ausdrücklich nicht das Sein, sondern das Geschehen in der Natur. Die wissenschaftliche Einsicht reicht so weit wie die mathematische Theorie der Bewegung. Genau diesen Standpunkt der Galilei'schen Physik nimmt in der theoretischen Philosophie Hobbes [2]) ein. Die Geometrie ist die einzige sichere Disciplin, alle Naturerkenntniss wurzelt in ihr. Wir vermögen nur solche Gegenstände zu erkennen, die wir konstruiren können, sodass wir aus dieser unsrer eigenen Operation alle weiteren Folgerungen ableiten. Daher besteht die Erkenntniss aller Dinge, soweit sie uns zugänglich ist, in der Zurückführung des Wahrgenommenen auf Bewegung der Körper im Raum. Die Wissenschaft hat von den Erscheinungen auf die Ursachen und von diesen wiederum auf ihre Wirkungen zu schliessen; aber die Erscheinungen sind ihrem Wesen nach Bewegungen, die Ursachen sind die einfachen Bewegungselemente, und die Wirkungen sind wiederum Bewegungen. So kommt der materialistisch scheinende Satz zu Stande: Philosophie ist die Lehre von der Bewegung der Körper! Das ist die äusserste Consequenz ihrer mit den englischen Minoriten begonnenen Ablösung von der Theologie.

---

1) Diesen methodischen Standpunkt machte sich Hobbes (vgl. De corp. cap. 6) ganz zu eigen und zwar in ausdrücklich rationalistischem Gegensatze gegen den Empirismus Bacon's.
2) Vgl. den Anfang von De corpore.

Das philosophisch Wesentliche in diesen methodischen Anfängen der Naturforschung ist also zweierlei: der Empirismus wurde durch die Mathematik corrigirt, und der gestaltlose Pythagoreismus der humanistischen Tradition wurde durch den Empirismus zur mathematischen Theorie bestimmt. Den Knotenpunkt dieser Verschlingung bildet Galilei.

4. In der mathematischen Theorie war damit jenes rationale Moment gefunden worden, welches Giordano Bruno bei der Behandlung der kopernikanischen Lehre zur kritischen Bearbeitung der Sinneswahrnehmung verlangt hatte[1]). Die rationale Wissenschaft ist die Mathematik. Von dieser Ueberzeugung aus hat Descartes seine Reform der Philosophie unternommen. Er hatte, in der jesuitischen Scholastik aufgewachsen, die persönliche Ueberzeugung gewonnen[2]), dass für ein ernstes Wahrheitsbedürfniss weder in den metaphysischen Theorien noch in der gelehrten Vielwisserei der empirischen Disciplinen, sondern allein in der Mathematik Befriedigung zu finden sei, und nach deren Muster meinte er, selbst bekanntlich ein schöpferischer Mathematiker, das ganze übrige Wissen des Menschen umgestalten zu sollen: seine Philosophie will eine Universalmathematik sein. Bei der damit erforderlichen Verallgemeinerung des Galilei'schen Princips fielen einige der Momente, welche es für die besonderen Aufgaben der Naturforschung fruchtbar machten, hinweg, sodass Descartes' Lehre in der Geschichte der Physik nicht als Fortschritt gezählt zu werden pflegt: um so grösser aber war die Macht seiner Einwirkung auf die philosophische Entwicklung, in der er der beherrschende Geist für das 17. Jahrhundert und darüber hinaus gewesen ist.

Denjenigen methodischen Gedanken, welche Bacon und Galilei gemeinsam sind, fügte Descartes ein Postulat von grösster Tragweite hinzu: er verlangte, dass die inductive oder resolutive Methode zu einem einzigen Princip höchster und absoluter Gewissheit führen solle, von dem aus alsdann nach compositiver Methode der gesammte Umfang der Erfahrung seine Erklärung finden müsse. Diese Forderung war durchaus originell und wurzelte in dem Bedürfniss nach einem systematischen Zusammenhange aller menschlichen Erkenntniss: sie beruhte zuletzt auf dem Ueberdruss an der traditionellen Aufnahme des historisch zusammengelesenen Wissens und auf der Sehnsucht nach einer neuen philosophischen Schöpfung aus Einem Guss. So will denn Descartes durch eine inductive Enumeration und eine kritische Sichtung aller Vorstellungen zu dem einzig gewissen Punkte vordringen, um von hier aus die Ableitung aller weiteren Wahrheiten zu gewinnen. Die erste Aufgabe der Philosophie ist analytisch, die zweite synthetisch.

Die classische Ausführung dieses Gedankens bieten die Meditationen. In dramatischem Selbstgespräch schildert der Philosoph sein Ringen nach Wahrheit. Von dem Grundsatze aus *„De omnibus dubitandum"* wird der Umkreis der Vorstellungen allseitig durchmustert, und dabei begegnet uns der ganze Apparat der skeptischen Argumente. Den Wechsel der Meinungen und die Täuschungen der Sinne erleben wir zu oft, sagt Descartes, als dass wir ihnen trauen dürften. Bei der Verschiedenheit der Eindrücke, welche derselbe Gegen-

---

1) G. Bruno, Dell' inf. univ. e. mond. 1 in. (L. 307 f.) — 2) Vgl. die schöne Darstellung im Discours de la méthode.

stand unter verschiedenen Umständen macht, ist nicht zu entscheiden, welcher von ihnen und ob überhaupt einer das wahre Wesen des Dinges enthält, und die Lebhaftigkeit und Sicherheit, mit der wir erfahrungsmässig zu träumen vermögen, muss uns das niemals völlig abzuweisende Bedenken erregen, ob wir nicht vielleicht auch da träumen, wo wir wach zu sein und wahrzunehmen glauben. Indessen liegen doch allen den Combinationen, welche die Einbildung schaffen kann, die einfachen Vorstellungselemente zu Grunde, und bei ihnen stossen wir auf Wahrheiten, von denen wir unweigerlich sagen müssen, dass wir nicht anders können als sie anerkennen, wie z. B. die einfachen Sätze der Arithmetik, 2 + 3 = 5 u. ähnl. Aber wie, wenn wir nun so eingerichtet wären, dass wir unsrer Natur nach nothwendig irren müssten? wie, wenn uns irgend ein Dämon geschaffen hätte, dem es gefiel, uns eine Vernunft mitzugeben, die, indem sie Wahrheit zu lehren meint, nothwendig täuschte? Gegen ein solches Blendwerk wären wir wehrlos, und dieser Gedanke muss uns misstrauisch auch gegen die evidentesten Sprüche der Vernunft machen.

Nachdem so der grundsätzliche Zweifel bis zum Aeussersten vorgedrungen ist, erweist sich, dass er selbst sich die Spitze abbricht, dass er selbst eine Thatsache von völlig unangreifbarer Gewissheit darstellt: um zu zweifeln, um zu träumen, um getäuscht zu werden, muss ich sein. Der Zweifel selbst beweist, dass ich als ein denkendes, bewusstes Wesen (res cogitans) existire. Der Satz *cogito sum* ist wahr, so oft ich ihn denke oder ausspreche. Und zwar ist die Gewissheit des Seins in keiner anderen meiner Thätigkeiten enthalten als in der des Bewusstseins. Dass ich spazieren gehe, kann ich im Traume mir einbilden[1]): dass ich bewusst bin, kann ich mir nicht bloss einbilden, denn die Einbildung ist selbst eine Art des Bewusstseins[2]). Die Seinsgewissheit des Bewusstseins ist die einheitliche und fundamentale Wahrheit, welche Descartes durch die analytische Methode findet.

Die Rettung aus dem Zweifel also besteht in dem augustinischen Argument (vgl. S. 227) von der Realität des bewussten Wesens. Aber die Anwendung ist bei Descartes[3]) nicht dieselbe wie bei Augustin selbst und der grossen Zahl derjenigen, auf welche dessen Lehre gerade in der Uebergangszeit wirkte. Hier galt die Selbstgewissheit der Seele als die sicherste aller Erfahrungen, als die Grundthatsache der inneren Wahrnehmung, wodurch die letztere das erkenntnisstheoretische Uebergewicht über die äussere Wahrnehmung erhielt. So hatte — um nicht wieder an Charron's moralisirende Deutung zu erinnern — das augustinische Princip namentlich Campanella gewendet, wenn er, dem grossen Kirchenvater nicht unähnlich, die Momente dieser Selbsterfahrung in die metaphysischen Primalitäten aller Dinge umdeutete (vgl. oben

---

1) Descartes' Responsion gegen Gassendi's Objection (V, 2) vgl. Princ. phil. I, 9. — 2) Die übliche Uebersetzung von *cogitare, cogitatio* mit „Denken" ist nicht ohne Gefahr des Missverständnisses, da Denken im Deutschen eine besondere Art des theoretischen Bewusstseins bedeutet. Descartes selbst erläutert den Sinn des *cogitare* (Medit. 3; Princ. phil. I, 9) durch Enumerationen: er verstehe darunter zweifeln, bejahen, verneinen, begreifen, wollen, verabscheuen, einbilden, empfinden etc. Für das allen diesen Functionen Gemeinsame haben wir im Deutschen kaum ein anderes Wort als „Bewusstsein". Dasselbe gilt auch für Spinoza's Gebrauch des Terminus; vgl. dessen Princ. phil. Cart. I, prop. 4 schol. und dazu Eth. II ax. 3 u. sonst. — 3) Der übrigens Anfangs den historischen Ursprung dieses Arguments nicht gekannt zu haben scheint: vgl. Obj. IV und Resp.

§ 29, 3). In völlig analoger Weise hat später — von Locke ganz abgesehen[1]) — in vermeintlichem Anschluss an Descartes auch Tschirnhausen die Selbsterkenntniss als die *experientia evidentissima* angesehen[2]), welche deshalb als der aposteriorische Anfang der Philosophie (vgl. unten Nr. 7) zu gelten habe, sodass von ihr aus alle weiteren Einsichten *a priori* construirt werden können: denn in ihr sei die dreifache Wahrheit enthalten, dass wir von einigem wohl, von anderem übel berührt werden, dass wir einiges begreifen, anderes nicht, dass wir uns im Vorstellen der Aussenwelt gegenüber leidend verhalten — drei Ansatzpunkte für die drei rationalen Wissenschaften Ethik, Logik und Physik.

5. Bei Descartes dagegen hat der Satz *cogito sum* nicht sowohl die Bedeutung einer Erfahrung, als vielmehr diejenige der ersten, grundlegenden rationalen Wahrheit. Seine Evidenz ist auch nicht etwa die eines Schlusses[3]), sondern diejenige unmittelbarer intuitiver Gewissheit. Die analytische Methode sucht hier wie bei Galilei die einfachen selbstverständlichen Elemente, aus denen alles Uebrige erklärt werden soll: während aber der Physiker die anschauliche Grundform der Bewegung entdeckt, die alles körperliche Geschehen begreiflich machen soll, fahndet der Metaphysiker auf die elementaren Wahrheiten des Bewusstseins. Darin besteht der Rationalismus Descartes'.

Er spricht sich darin aus, dass der Vorzug des Selbstbewusstseins in der vollen Klarheit und Deutlichkeit gefunden wird und dass Descartes als Princip für die synthetische Methode den Grundsatz aufstellt, alles müsse wahr sein, was ebenso klar und deutlich sei wie das Selbstbewusstsein, d. h. was ebenso sicher und unableitbar vor dem Blicke des Geistes sich darstellt wie seine eigene Existenz. Klar definirt Descartes[4]) als das dem Geiste intuitiv Vorschwebende, deutlich als das durchweg in sich Klare und fest Bestimmte. Und diejenigen Vorstellungen — oder wie er nach Art der späteren Scholastik sagt Ideen —, welche in diesem Sinne klar und deutlich sind, deren Evidenz von keiner anderen ableitbar, sondern lediglich in sich selbst begründet ist, nennt er eingeborene Ideen[5]). Mit diesem Ausdruck verbindet er zwar gelegentlich auch die psychogenetische Vorstellung, dass diese Ideen der menschlichen Seele von Gott eingeprägt seien, will er aber meistens nur die erkenntnisstheoretische Bedeutung der unmittelbaren rationalen Evidenz bezeichnen.

Eigenthümlich gemischt finden sich beide Bedeutungen in Descartes' Beweisen für das Dasein Gottes, welche einen integrirenden Bestandtheil seiner Erkenntnisslehre bilden, insofern diese „Idee“ die erste ist, für welche in dem synthetischen Fortschritt seiner Methode die gleiche Klarheit und Deutlichkeit oder intuitive Evidenz des „natürlichen Lichtes“ in Anspruch genommen wird wie für das Selbstbewusstsein. Der neue (sog. cartesianische) Beweis, den er dabei einführt[6]), hat eine Menge scholastischer Voraussetzungen. Er geht davon aus, dass das individuelle Selbstbewusstsein sich als endlich und

1) Vgl. unten § 33f. — 2) Tschirnhausen, Med. ment. (1695) p. 290—294. — 3) Resp. ad Obj. II. — 4) Princ. phil. I, 45. — 5) Vgl. E. Grimm, D.'s Lehre von den angeborenen Ideen (Jena 1873) und auch P. Natorp, D.'s Erkenntnisstheorie (Marburg 1882). Dass innatus besser durch eingeboren als durch das übliche angeboren übersetzt wird, hat R. Eucken, Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart p. 73 bemerkt. — 6) Med. 3.

deshalb als unvollkommen (nach der alten Identification von Werthbestimmungen mit ontologischen Gradationen) wisse, dass aber dies Wissen nur aus dem Begriffe eines absolut vollkommenen Wesens *(ens perfectissimum)* herstammen könne. Dieser Begriff, den wir in uns finden, müsse eine Ursache haben, die jedoch weder in uns selbst, noch in irgend welchen anderen endlichen Dingen zu finden sei. Denn das Princip der Causalität verlange, dass in der Ursache mindestens ebenso viel Realität enthalten sei wie in der Wirkung. Dieser — im scholastisten Sinn — realistische Grundsatz wird nun nach Analogie Anselm's auf das Verhältniss des Vorgestellten *(esse in intellectu* oder *esse objective)* zu dem Realen *(esse in re* oder *esse formaliter)* angewendet, um zu schliessen, dass wir die Idee eines vollkommensten Wesens nicht haben würden, wenn sie nicht von einem solchen Wesen selbst in uns hervorgebracht worden wäre. Dieser anthropologisch-metaphysische Beweis hat dann bei Descartes die Bedeutung, dass dadurch jenes skeptisch-hypothetische Wahngebilde eines täuschenden Dämons wieder zerstreut wird, — dass, weil die Vollkommenheit Gottes seine Wahrhaftigkeit involvirt und er uns unmöglich so hat schaffen, können, dass wir nothwendig irren, das Vertrauen in das lumen naturale d. h. in die unmittelbare Evidenz der Vernunfterkenntniss wiederhergestellt und damit definitiv begründet wird. So wird von Descartes auf scholastischem Umwege der moderne Rationalismus eingeführt: denn dieser Beweis giebt nun den Freibrief dafür, dass alle der Vernunft klar und deutlich einleuchtenden Sätze mit voller Gewissheit anerkannt werden können. Dazu gehören in erster Linie alle Wahrheiten der Mathematik, dazu gehört aber auch ebenso der ontologische Beweis für das Dasein Gottes. Denn mit derselben Denknothwendigkeit — so nimmt Descartes[1]) das Anselm'sche Argument auf —, mit der aus der Definition des Dreiecks die geometrischen Sätze darüber folgen, ergiebt sich auch aus der blossen Definition des allerrealsten Wesens, dass ihm das Merkmal der Existenz zukommt. Die Möglichkeit, Gott zu denken, genügt, um seine Existenz zu beweisen.

In dieser Weise folgt aus dem Kriterium der Klarheit und Deutlichkeit, dass auch von den endlichen Dingen und insbesondere von den Körpern so viel erkannt werden kann, als klar und deutlich darin vorgestellt wird. Dies ist aber auch für Descartes wiederum das Mathematische, und beschränkt sich auf die quantitativen Bestimmungen, während alles sinnlich-Qualitative in der Wahrnehmung für den Philosophen als unklar und verworren gilt. Deshalb enden Metaphysik und Erkenntnisstheorie auch für ihn in eine mathematische Physik. Er bezeichnet[2]) die sinnliche Auffassung des Qualitativen als Einbildung *(imaginatio)*, diejenige des mathematisch Construirbaren dagegen als Verstandeserkenntniss *(intellectio)*, und so sehr er die Hilfe zu schätzen weiss, welche die Erfahrung in der ersteren Gestalt gewährt, so beruht ihm doch eine wirklich wissenschaftliche Einsicht nur auf der letzteren.

Die (auf Duns Scotus und weiter zurückgreifende) Unterscheidung zwischen distincten und confusen Vorstellungen dient Descartes ausserdem, um das Problem des Irrthums zu lösen, welches sich für ihn aus dem Princip der *veracitas dei* deshalb ergiebt, weil danach nicht abzusehen scheint, wie die

1) Ibid. 5. — 2) Ibid. 6.

vollkommene Gottheit die menschliche Natur so hat einrichten können, dass sie überhaupt zu irren vermag. Hier hilft sich[1]) Descartes mit einer eigenthümlich verschränkten Freiheitslehre, die dem thomistischen Determinismus und dem scotistischen Indeterminismus gleichmässig gerecht werden möchte. Es wird nämlich angenommen, dass nur die klaren und deutlichen Vorstellungen eine so zwingende und überwältigende Macht auf den Geist ausüben, dass er sich ihrer Anerkennung nicht entziehen kann, während er unklaren und verworrenen Vorstellungen gegenüber die schrankenlose und grundlose Bethätigung des *liberum arbitrium indifferentiae* behält: darin besitze der Mensch seine am weitesten reichende Kraft, in dieser schrankenlosen Willkür ist sein Wesen ein Abbild der absoluten Freiheit Gottes[2]). So entsteht der Irrthum, wenn Bejahung und Verneinung willkürlich (grundlos) bei unklarem und undeutlichem Urtheilsmaterial erfolgen[3]). Die daraus sich ergebende Forderung, das Urtheil überall zurückzuhalten, wo nicht völlig klare und deutliche Einsicht vorliegt, erinnert zu deutlich an die antike ἐποχή, als dass die Verwandtschaft dieser Irrthumstheorie mit den Lehren der Skeptiker und Stoiker von der συγκατάθεσις (vgl. oben S. 135 u. 169) übersehen werden könnte[4]). In der That hat Descartes (was ebenfalls mit Augustin's und Duns Scotus' Erkenntnisslehre übereinstimmt) das Willensmoment im Urtheil deutlich erkannt, und Spinoza ist ihm darin so weit gefolgt, dass er sogar Bejahung oder Verneinung als ein nothwendiges Merkmal jeder Vorstellung bezeichnete und damit lehrte, der Mensch könne nicht denken, ohne zugleich zu wollen[5]).

6. Descartes' mathematische Reform der Philosophie hatte ein eigenes Schicksal. Ihre metaphysischen Ergebnisse eröffneten eine reiche und fruchtbare Entwicklung: ihre methodische Tendenz aber unterlag sehr bald einem Missverständniss, das ihre Bedeutung geradezu verkehrte. Der Philosoph selbst wollte auch bei den einzelnen Problemen die analytische Methode im grossen Massstabe angewendet sehen, und er dachte die synthetische als einen entdeckenden Fortschritt von einer intuitiven Wahrheit zur anderen. Die Schüler aber verwechselten die schöpferisch freie Geistesthätigkeit, die Descartes im Auge hatte, mit jenem streng beweisenden System der Darstellung, welches sie in Euklid's Lehrbuch der Geometrie fanden. Der monistische Zug der cartesianischen Methodologie, ihre Aufstellung eines höchsten Princips, aus dem alle andre Gewissheit folgen sollte, begünstigte diese Verwechselung, und aus der neuen Forschungsmethode wurde wieder eine *Ars demonstrandi:* als Ideal der Philosophie erschien die Aufgabe, ihre gesammten Erkenntnisse als ein System von ebenso strenger Folgerichtigkeit aus dem Grundprincip heraus zu entwickeln, wie Euklid's Lehrbuch die Geometrie mit allen ihren Lehrsätzen aus den Axiomen und Definitionen ableitet.

---

1) Ibid. 4. — 2) Hierin nimmt Descartes, wie kurz vor ihm Gibieuf, die scotistische Lehre auf. — 3) Der Irrthum erscheint danach als Act der Willensfreiheit in Parallele zur Sünde und damit als Schuld; er ist die Schuld der Selbsttäuschung. Diesen Gedanken hat namentlich Malebranche (Entr. III f.) ausgeführt. — 4) Diese Verwandtschaft erstreckt sich folgerichtig auch auf die Ethik Descartes'. Aus der klaren und deutlichen Erkenntniss der Vernunft folgt nothwendig das rechte Wollen und Handeln; aus den dunkeln und verworrenen Trieben der Sinnlichkeit ergiebt sich praktisch die Sünde wie theoretisch der Irrthum durch Missbrauch der Freiheit. Das sittliche Ideal ist das sokratisch-stoische der Herrschaft der Vernunft über die Sinnlichkeit. — 5) Eth. II, prop. 49.

Auf ein solches Ansinnen hatte Descartes unter ausdrücklichem Hinweis auf die Bedenklichkeit dieser Uebertragung mit einer probeweisen Skizze geantwortet[1]): aber gerade dadurch scheint die Verlockung, die Bedeutung der Mathematik für die Methode der Philosophie darin zu sehen, dass sie als Ideal der beweisenden Wissenschaft betrachtet wurde, nur verstärkt worden zu sein. Wenigstens hat sich in dieser Richtung der Einfluss der cartesianischen Philosophie für die folgende Zeit am stärksten gezeigt. In allem Wechsel der erkenntnisstheoretischen Untersuchungen bis weit in das 18. Jahrhundert hinein, ist diese Auffassung der Mathematik für alle Parteien ein feststehendes Axiom gewesen. Ja, sie ist sogar unter dem directen Einflusse Descartes' bei Männern wie Pascal zum Hebel des Skepticismus und Mysticismus geworden. Da keine andre menschliche Wissenschaft, so folgerte dieser, weder die Metaphysik noch die empirischen Disciplinen, die mathematische Evidenz zu erreichen vermögen, so muss der Mensch sich in seinem rationalen Erkenntnissstreben bescheiden und um so mehr dem Triebe seines Herzens zum ahnungsvollen Glauben und dem Tactgefühl einer edlen Lebensführung folgen. Auch der (von Böhme beeinflusste) Mystiker Poiret und der orthodoxe Skeptiker Huet[2]) haben sich von dem Cartesianismus deshalb abgewandt, weil er das Programm der Universalmathematik nicht einzuhalten vermochte.

Positive Ansätze zu einer Umgestaltung der cartesianischen Methode in den euklidischen Beweisgang finden sich in der Logik von Port-Royal und in den logischen Schriften von Geulincx: fertig aber wie aus einem Gusse steht dieser methodische Schematismus bei Spinoza vor uns. Er gab zunächst eine Darstellung der cartesianischen Philosophie „*more geometrico*", indem er nach Aufstellung von Definitionen und Axiomen den Lehrgehalt des Systems Schritt für Schritt in Lehrsätzen (Propositionen) entwickelte, von denen jeder aus den Definitionen, Axiomen und vorhergehenden Lehrsätzen bewiesen wurde; an die einzelnen fügten sich Corollarien und freier erläuternde Scholien In dieselbe schwerfällig-wuchtige Form presste aber Spinoza auch seine eigene Philosophie in der „Ethik", und damit glaubte er diese so sicher bewiesen zu haben, wie das euklidische System der Geometrie. Das setzte nicht nur die lückenlose Correctheit des Beweisverfahrens, sondern auch eine unzweideutige Evidenz und widerspruchslose Geltung der Definitionen und Axiome voraus. Ein Blick auf den Anfang der Ethik (und nicht nur des ersten, sondern auch der folgenden Bücher) genügt, um sich von der Naivetät zu überzeugen, mit der Spinoza die verdichteten Gebilde des scholastischen Denkens als selbstverständliche Begriffe und Principien vorträgt und damit allerdings dann schon sein ganzes metaphysisches System *implicite* vorwegnimmt.

Diese geometrische Methode hat aber — und darin besteht ihre psychogenetische Rechtfertigung — bei Spinoza zugleich ihre sachliche Bedeutung. Die religiöse Grundüberzeugung, dass aus dem einheitlichen Wesen Gottes alle Dinge nothwendig hervorgehen, schien ihm eine Methode der philosophi-

1) Resp. a. Obj. II. — 2) Pierre Daniel Huet (1630—1721), der gelehrte Bischof von Avranches, schrieb Censura philosophiae cartesianae (1689) und Traité de la faiblesse de l'esprit humain (1723). Instructiv ist in obiger Hinsicht auch seine Autobiographie (1718). Vgl. über ihn CH. BARTHOLMESS (Paris 1850).

schen Erkenntniss zu verlangen, welche in derselben Weise aus der Idee Gottes diejenigen aller Dinge ableitete. In der wahren Philosophie soll die Ordnung der Ideen dieselbe sein, wie die reale Ordnung der Dinge[1]). Daraus aber folgt von selbst, dass der reale Process des Hervorgehens der Dinge aus Gott nach der Analogie des logischen Hervorgehens der Folge aus dem Grunde gedacht werden muss, und so involvirte die methodische Bestimmung der Aufgabe der Philosophie bei Spinoza bereits den metaphysischen Charakter ihrer Lösung; vgl. § 31.

7. So wenig man in der nächsten Zeit wagte, sich den Inhalt der spinozistischen Philosophie zu eigen zu machen, so imponirend wirkte doch ihre methodische Form: und je mehr sich die geometrische Methode gerade in der schulmässigen Philosophie einbürgerte, um so mehr hielt damit eigentlich wieder das syllogistische Verfahren seinen Einzug, indem alle Erkenntnisse durch regelrechte Schlussfolgerungen aus den höchsten Wahrheiten abgeleitet werden sollten. Inbesondere fassten die mathematisch geschulten Cartesianer in Deutschland die geometrische Methode in dieser Richtung auf: so geschah es von Jung und Weigel, und der akademische Trieb zur Anfertigung von Lehrbüchern fand in dieser Methode eine ihm äusserst sympathische Form. Im 18. Jahrhundert hat Christian Wolff (vgl. V. Theil) mit seinen lateinischen Lehrbüchern dieser Neigung in der umfassendsten Weise Folge gegeben, und für die Systematisirung eines feststehenden und in sich klar durchdachten Lehrstoffes konnte es in der That keine bessere Form geben. Das zeigte sich schon, als Pufendorf es unternahm, nach geometrischer Methode aus dem einzigen Princip des Geselligkeitsbedürfnisses heraus das ganze System des Naturrechts als eine logische Nothwendigkeit zu deduciren.

Als diese Ansicht im Werden war, wuchs Leibniz besonders unter dem Einfluss von Erhard Weigel in dieselbe hinein, und er war anfänglich einer ihrer consequentesten Vertreter. Er machte sich nicht nur den Scherz, einer politischen Broschüre dies ungewohnte Gewand zu geben[2]), sondern er meinte ernstlich, dass die philosophischen Streitigkeiten erst dann ihr Ende finden würden, wenn einmal eine Philosophie so klar und sicher auftreten könnte wie eine mathematische Rechnung[3]).

Leibniz ist diesem Gedanken sehr energisch nachgegangen. Die Anregung von Hobbes, der auch — wenn schon in ganz anderer Absicht, vgl. § 31. 2 — das Denken für ein Rechnen mit den begrifflichen Zeichen der Dinge erklärte, mochte hinzukommen; die lullische Kunst und die Mühe, welche sich Giordano Bruno mit ihrer Verbesserung gegeben hatte, waren ihm wohl bekannt. Auch in den cartesianischen Kreisen war der Gedanke, die mathematische Methode zu einer regelrechten Erfindungskunst umzugestalten, viel erörtert worden: neben Joachim Jung hat in dieser Hinsicht der Altorfer Professor Joh. Christoph

---

1) Die Ansicht, dass die wahre Erkenntniss als genetische Definition die Entstehung ihres Gegenstandes wiederholen müsse, hat namentlich Tschirnhausen ausgeführt: und er schreckte (Med. ment. 67 f.) nicht vor der Paradoxie zurück, dass eine vollständige Definition des Lachens im Stande sein müsse, das Lachen selbst hervorzurufen! — **2)** In dem pseudonymen Specimen demonstrationum politicarum pro rege Polonorum eligendo (1669) bewies er nach „geometrischer Methode“ in sechzig Propositionen und Demonstrationen, dass man den Pfalzgrafen von Neuburg zum König von Polen wählen müsse. — **3)** De scientia universali seu calculo philosophico (1684).

Sturm[1]) auf Leibniz gewirkt. Es trat endlich hinzu, dass der Gedanke, die metaphysischen Grundbegriffe und ebenso die logischen Operationen ihrer Verknüpfung nach Art der mathematischen Zeichensprache durch bestimmte Charaktere auszudrücken, die Möglichkeit in Aussicht zu stellen schien, eine philosophische Untersuchung in allgemeinen Formeln zu schreiben und sie dadurch über den Ausdruck in einer bestimmten Sprache hinauszuheben; — ein Bemühen um eine wissenschaftliche Universalsprache, eine „Lingua Adamica", das gleichfalls zu Leibniz' Zeit in zahlreichen Vertretern zu Tage trat[2]). So hat sich denn auch Leibniz ausserordentlich viel mit dem Gedanken einer *Characteristica universalis* und einer Methode des philosophischen Kalküls abgegeben[3]).

Der Ertrag dieser wunderlichen Bemühungen lag wesentlich darin, dass versucht werden musste, jene höchsten Wahrheiten festzustellen, aus deren logischen Combinationen alle Erkenntnisse abgeleitet werden sollten. So musste auch Leibniz, wie Galilei und Descartes, auf die Erforschung desjenigen ausgehen, was unmittelbar und intuitiv gewiss sich dem Geiste als selbstverständlich aufnöthigt und durch seine Verknüpfungen alle abgeleiteten Erkenntnisse begründet. Bei diesen Ueberlegungen aber stiess Leibniz[4]) auf die Entdeckung (die vor ihm Aristoteles gemacht hatte), dass es zwei völlig verschiedene Arten dieser intuitiven Erkenntnisse giebt: die allgemeinen, der Vernunft von selbst einleuchtenden Wahrheiten und die Thatsachen der Erfahrung. Die einen haben zeitlose, die anderen einmalige Geltung: vérités éternelles und vérités de fait. Beide aber haben das gemeinsam, dass sie intuitiv, d. h. in sich selbst und nicht durch Ableitung von irgend etwas Anderem gewiss sind; sie heissen deshalb *primae veritates* oder auch *primae possibilitates*, weil in ihnen die Möglichkeit alles Abgeleiteten begründet ist. Denn die „Möglichkeit" eines Begriffs erkennt man entweder durch eine „Causaldefinition", welche ihn aus den ersten Möglichkeiten ableitet, d. h. *a priori*, oder durch die unmittelbare Erfahrung seiner Wirklichkeit, d. h. *a posteriori*.

In sehr interessanter Weise hat nun Leibniz diese beiden Arten der „ersten Wahrheiten" — die rationalen und die empirischen, wie man sieht — an die beiden cartesianischen Merkmale der intuitiven Selbstverständlichkeit, die Klarheit und Deutlichkeit, angeknüpft. Er verschiebt dazu um ein Geringes die Bedeutung beider Ausdrücke[5]). Klar ist die Vorstellung, welche, von allen anderen sicher unterschieden, zur Recognition ihres Gegenstandes tauglich ist; deutlich diejenige, welche bis in ihre einzelnen Bestandtheile hinein und bis zur Erkenntniss von deren Verknüpfung klar ist. Hiernach sind die apriorischen, „geometrischen" oder „metaphysischen" ewigen Wahrheiten klar und deutlich, die aposteriorischen dagegen oder die thatsächlichen Wahrheiten zwar klar, aber nicht deutlich. Die ersteren sind daher, vollkommen durchsichtig, mit der Ueberzeugung von der Unmöglichkeit des Gegentheils verbunden, bei den letzteren bleibt das Gegentheil denkbar. Bei den ersteren beruht die intuitive Gewissheit auf dem Satze des Widerspruchs, bei den

1) Der Verfasser eines Compendium universalium seu metaphysicae euclideae. — 2) Solche Entwürfe hatten J. J. Becker (1661), G. Dalgarn (1661), Athanasius Kircher (1663), J. Wilkins (1668) geschrieben. — 3) Vgl. A. Trendelenburg, Historische Beiträge zur Philosophie, Bd. II u. III. — 4) Meditationes de cognitione veritate et ideis (1684). — 5) A. a. O. Anf., E. 79.

letzteren bedarf die durch die thatsächliche Wirklichkeit gewährleistete Möglichkeit noch einer Erklärung nach dem Satze vom zureichenden Grunde.

Anfänglich meinte Leibniz diese Unterschiede nur in Bezug auf die Unvollkommenheit des menschlichen Verstandes. Bei den rationalen Wahrheiten sehen wir die Unmöglichkeit des Gegentheils ein, bei den empirischen ist das nicht der Fall, und wir müssen uns mit der Feststellung der Wirklichkeit begnügen [1]: aber auch die letzteren sind *in natura rerum* und für den göttlichen Verstand so begründet, dass das Gegentheil unmöglich ist, wenn es auch für uns denkbar bleibt. Wenn Leibniz jenen Unterschied mit demjenigen der commensurablen und der incommensurablen Grössen verglich, so meinte er anfänglich, die Incommensurabilität stecke nur in der begrenzten Erkenntnissfähigkeit des Menschen. Aber im Laufe seiner Entwicklung wurde ihm dieser Gegensatz zu einem absoluten: er gewann metaphysische Bedeutung. Leibniz unterschied nun *realiter* zwischen einer unbedingten Nothwendigkeit, welche die logische Unmöglichkeit des Gegentheils involvire, und einer bedingten Nothwendigkeit, welche „nur" thatsächlichen Charakters sei. Er theilte die Principien der Dinge in solche, deren Gegentheil undenkbar, und solche, deren Gegentheil denkbar sei: er unterschied auch metaphysisch zwischen nothwendigen und zufälligen Wahrheiten. Das aber hing mit metaphysischen Motiven zusammen, welche aus einer Nachwirkung der scotistischen Theorie von der Contingenz des Endlichen entsprangen und die geometrische Methode über den Haufen warfen.

§ 31. Substanz und Causalität.

Der sachliche Erfolg der neuen Methoden war in der Metaphysik wie in der Naturwissenschaft eine Umgestaltung der Grundvorstellungen von dem Wesen der Dinge und von der Art ihres Zusammenhanges im Geschehen: die Begriffe der Substanz und der Causalität gewannen einen neuen Inhalt. Aber diese Veränderung konnte in der Metaphysik nicht so radical vorgehen, wie in der Naturwissenschaft. Auf diesem begrenzteren Gebiete vermochte man, nachdem einmal das Galilei'sche Princip gefunden war, gewissermassen *ab ovo* zu beginnen und eine in der That vollkommen neue Theorie zu liefern: in den allgemeineren philosophischen Lehren war die Macht und das Recht der Tradition viel zu gross, als dass sie hätte völlig bei Seite geschoben werden können oder dürfen.

Dieser Unterschied machte sich schon bei dem delikaten Verhältniss zu den religiösen Begriffen geltend. Die Naturforschung konnte sich gegen die Theologie absolut isoliren und sich dagegen völlig indifferent verhalten: die Metaphysik wurde durch den Begriff der Gottheit und durch die Theorie von der geistigen Welt immer wieder sei es in feindliche sei es in freundliche Berührung mit dem religiösen Vorstellungskreise gebracht. Ein Galilei erklärte, dass die Untersuchungen der Physik, welches auch ihr Resultat sei, mit der Lehre der Bibel nicht das geringste zu thun hätten [2], und einen Newton hinderte seine mathematische Naturphilosophie nicht, sich mit wärmster Frömmigkeit in die Geheimnisse der Apokalypse zu vertiefen. Die Metaphysiker aber, mochten sie religiös noch so indifferent denken und ihre Wissenschaft nur

1) Die aristotelische Unterscheidung des διότι und ὅτι. — 2) Vgl. den Brief an die Grossherzogin Christine (1615), Op. II, 26 ff.

im rein theoretischen Geiste betreiben, mussten doch immer darauf Bedacht haben, dass sie von Gegenständen zu handeln hatten, über welche die Kirchenlehre fixirt war. Dies gab der neueren Philosophie eine einigermassen heikle Stellung: die mittelalterliche Philosophie hatte den Gegenständen des Dogmas auch ihrerseits ein wesentlich religiöses Interesse entgegengebracht; die neuere betrachtete sie, wenn überhaupt, nur aus dem thoretischen Standpunkte. Am sichersten fühlten sich daher diejenigen, welche wie Bacon und Hobbes auch die Philosophie ganz auf Naturforschung beschränkten, eine eigentliche Metaphysik ablehnten und über Fragen wie die nach der Gottheit und der übersinnlichen Bestimmung des Menschen nur das Dogma reden lassen wollten. Bacon that das mit grossen Worten, hinter denen seine wahre Gesinnung schwer zu erkennen ist[1]); Hobbes liess eher durchblicken, dass seine naturalistische Meinung nach Art der epikureischen in den übernatürlichen Vorstellungen einen auf Mangel an Naturerkenntniss beruhenden Aberglauben sah, der durch die staatliche Ordnung zur bindenden Macht der Religion werde[2]). Sehr viel schwieriger aber war die Stellung derjenigen Philosophen, welche den metaphysischen Begriff der Gottheit in der Naturerklärung selbst festhielten; Descartes' ganze litterarische Thätigkeit ist von der ängstlichen Vorsicht zur Vermeidung jeden religiösen Anstosses erfüllt, während Leibniz viel positiver die Conformität seiner Metaphysik mit der Religion durchzuführen versuchen konnte; und andrerseits zeigte das Beispiel Spinoza's wie gefährlich es war, wenn die Philosophie die Verschiedenheit ihres Gottesbegriffs von dem dogmatischen offen hervorkehrte.

1. Die Hauptschwierigkeit der Sache aber steckte in dem Umstande, dass das neue methodische Princip der Mechanik jede Zurückführung der körperlichen Erscheinungen auf geistige Kräfte ausschloss. Die Natur wurde entgeistert, die Wissenschaft wollte in ihr nichts als die Bewegungen kleinster Körper sehen, von denen eine die Ursache der anderen sei. Da blieb kein Raum für die Einwirkung übernatürlicher Mächte. So wurden zunächst mit Einem Schlage Magie, Astrologie und Alchymie, in denen der neuplatonische Geisterspuk gewaltet hatte, zu einem wissenschaftlich überwundenen Standpunkte. Schon Lionardo hatte verlangt, dass die Erscheinungen der Aussenwelt nur durch natürliche Ursachen erklärt werden sollten; die grossen Systeme des 17. Jahrhunderts erkennen ausnahmslos nur solche an, und ein Cartesianer, Balthasar Bekker, schrieb ein eigenes Buch[3]), um zu zeigen, dass nach den Principien der modernen Wissenschaft alle Geistererscheinungen, Beschwörungen, Zaubereien unter die verderblichen Irrthümer gerechnet werden müssten, – ein Mahnwort, das dem reichlichen Aberglauben der Renaissance gegenüber sehr am Platze war.

Mit den Geistern aber musste auch die Teleologie weichen. Die Erklärung von Naturerscheinungen durch ihre Zweckmässigkeit lief zuletzt immer irgendwie auf den Gedanken einer geistigen Erzeugung oder Ordnung der Dinge hinaus: und so widersprach sie dem Princip der Mechanik. An diesem Punkte war der Sieg des Demokritismus über die platonisch-aristotelische Naturphilo-

1) De augm. scient. IX, wo das Uebernatürliche und Unbegreifliche als das Charakteristische und Verdienstliche des Glaubens dargestellt wird. — **2)** Leviathan, I, 6; vgl. den drastischen Ausdruck ibid. IV, 32. — **3)** Balthasar Bekker (1634—1698), De betoverte wereld (1690).

sophie am fühlbarsten: diesen betonte aber auch die neue Philosophie am kräftigsten. Bacon rechnete die teleologische Naturbetrachtung zu den Idolen, und zwar zu den gefährlichen Gattungsidolen, zu den Grundirrthümern, welche dem Menschen durch seine Natur selbst vorgespiegelt werden: er leugnete zwar nicht, dass die Metaphysik als historisch überlieferte Disciplin sich mit den Endursachen beschäftigte, wies aber der Physik als eigentlicher Wissenschaft die Erkenntniss der lediglich mechanischen Ursachen, der *causae efficientes* zu und betrachtete die Einsicht in die „Naturen" oder „Formen" (vgl. oben § 30, 1) als ein Zwischengebiet, auf dem sich die Metaphysik mit der höheren Physik zusammenfinden solle[1]). Bei Hobbes, der sein und Galilei's Schüler war, ist die Beschränkung der wissenschaftlichen Erklärung auf die rein mechanischen Ursachen selbstverständlich. Aber auch Descartes will alle finalen Ursachen von der Erklärung der Natur ferngehalten sehen, — er erklärt es für verwegen, die Absichten Gottes erkennen zu wollen[2]). Viel offener und bei weitem am schärfsten polemisirt Spinoza[3]) gegen den Anthropomorphismus der Teleologie. Bei seiner Vorstellung von Gott und dessen Verhältniss zur Welt ist es absurd, von Zwecken der Gottheit und gar von solchen zu reden, die sich auf den Menschen beziehen: wo Alles mit ewiger Nothwendigkeit aus dem Wesen der Gottheit folgt, ist für eine Zweckthätigkeit kein Raum. Gegen diesen mechanisch-antiteleologischen Grundzug der neuen Metaphysik haben die englischen Neuplatoniker, wie Cudworth und Henry More mit der ganzen Beredsamkeit der alten Argumente, aber erfolglos gekämpft. Die teleologische Ueberzeugung musste auf die wissenschaftliche Erklärung der einzelnen Erscheinungen definitiv verzichten, und nur in der metaphysischen Gesammtauffassung fand schliesslich Leibniz (vgl. unten Nr. 8) und ähnlich ein Theil der englischen Naturforscher einen befriedigenden Ausgleich zwischen den widerstrebenden Principien.

Mit dem Ausschluss des Geistigen aus der Naturerklärung fiel aber noch ein drittes Moment der alten Weltanschauung dahin: die Meinung von der Verschiedenartigkeit und Verschiedenwerthigkeit der Sphären der Natur, wie sie nach altpythagoreischem Vorgange in dem neuplatonischen Stufenreich der Dinge am deutlichsten niedergelegt war. In dieser Hinsicht hatte die phantastische Naturphilosophie der Renaissance schon kräftig vorgearbeitet. Durch Nicolaus Cusanus war die stoische Lehre von der Allgegenwart aller Stoffe an jedem Punkte des Weltalls erneuert worden; aber erst mit dem Siege des kopernikanischen Systems war, wie man bei Bruno sieht, auch die Vorstellung von der Gleichartigkeit aller Theile des Universums völlig durchgedrungen: die sublunarische Welt konnte nicht mehr als das Reich der Unvollkommenheit der geistigeren Sphäre des Sternenhimmels gegenübergestellt werden; Stoff und Bewegung sind in beiden gleich. Von diesem Gedanken gingen Kepler und Galilei aus, und er vollendete sich, als Newton die Identität der Kraft im Fall des Apfels und im Umschwung der Gestirne erkannte. Für die moderne Naturwissenschaft besteht der alte Wesens- und Werthunterschied von Himmel und Erde nicht mehr. Das Universum ist durchweg einheitlich. Dieselbe Anschauung aber kehrte sich auch gegen das aristotelisch-thomistische Entwickelungssystem von Stoffen und Formen, sie räumte mit dem ganzen Heer der

1) De augm. III, 4. — 2) Med. IV. — 3) Vgl. hauptsächlich Eth. I append.

niederen und höheren Kräfte — der viel bekämpften *qualitates occultae* — auf, sie erkannte als Erklärungsgrund aller Erscheinungen nur das mechanische Princip der Bewegung an, und sie hob deshalb auch den principiellen Unterschied zwischen dem Lebendigen und dem Unbelebten auf. Wenn auch hier der Neuplatonismus durch die Anschauung der Alllebendigkeit des Universums zur Ueberwindung jenes Gegensatzes mitgewirkt hatte, so erwuchs nun der Galilei'schen Mechanik umgekehrt die Aufgabe, auch die Erscheinungen des Lebens mechanisch zu erklären. Die Entdeckung des Mechanismus des Blutumlaufs durch Harvey (1626)[1]) gab dieser Tendenz einen lebhaften Impuls; Descartes sprach es principiell aus, dass die animalischen Leiber wissenschaftlich als complicirteste Automaten anzusehen und dass ihre Lebensthätigkeiten als mechanische Processe zu betrachten seien. Hobbes und Spinoza führten diesen Gedanken schon genauer durch; in den Aerzteschulen Frankreichs und der Niederlande begann ein eifriges Studium der Reflexbewegungen, und der Begriff der Seele als Lebenskraft ging seiner völligen Zersetzung entgegen. Nur die Platoniker und die Anhänger des paracelsisch-böhmischen Vitalismus, wie van Helmont, hielten in alter Weise daran fest.

2. Diese mechanistische Entgeistigung der Natur entsprach nun durchaus jener dualistischen Weltansicht, welche aus erkenntnisstheoretischen Motiven sich in dem terministischen Nominalismus vorbereitet hatte, der Ansicht von einer totalen Verschiedenheit der innerlichen und der äusseren Welt. Zu der Behauptung ihrer qualitativen Differenz trat jetzt diejenige ihrer realen und causalen Getrenntheit. Die Welt der Körper erschien nicht nur ganz andersartig als diejenige des Geistes, sondern auch in ihrer Existenz und in dem Ablauf ihrer Bewegungen durchaus davon gesondert. Zur Verschärfung jenes Gegensatzes hatte in der Philosophie der Renaissance die humanistisch erneuerte Lehre von der Intellectualität der Sinnesqualitäten ausserordentlich viel beigetragen. Aus der skeptischen und der epikureischen Litteratur war die Lehre, dass Farben, Töne, Gerüche, Geschmäcke, Druck-, Wärme- und Tastqualitäten nicht wirkliche Eigenschaften der Dinge, sondern nur Zeichen für solche im Geiste seien, unter Wiederholung der antiken Beispiele in die meisten Lehren der neueren Philosophie übergegangen. Vives, Montaigne, Sanchez, Campanella waren darin einig; Galilei[2]), Hobbes, Descartes erneuerten die demokritische Lehre, dass diesen qualitativen Differenzen der Wahrnehmung *in natura rerum* nur quantitative Unterschiede so entsprächen, dass jene die innere Vorstellungsweise für diese seien. Descartes betrachtete[3]) die sinnlichen Qualitäten als dunkle und verworrene Vorstellungen, während ihm die Auffassung der quantitativen Bestimmungen der Aussenwelt ihres mathematischen Charakters wegen als die einzig klare und deutliche Vorstellung davon galt.

Deshalb gehören nach Descartes nicht nur die sinnlichen Gefühle, sondern auch die Empfindungsinhalte nicht der räumlichen, sondern nur der seelischen Welt an und vertreten in dieser die geometrischen Gebilde, deren Zeichen sie sind. Freilich können wir[4]) von diesem wahren mathematischen Wesen der

1) Worin ihm Michael Servet (1553 in Genf durch Calvin verbrannt) vorangegangen war. — 2) Saggiat. II, 340. — 3) Med. 6. — 4) Vgl. Med. 6, welche das sehr enge Verhältniss, das Descartes' physicalische Forschung zur Erfahrung hatte, wohl am deutlichsten hervortreten lässt.

Körper bei der Erforschung des Einzelnen eine Kenntniss nur mit Hilfe der Wahrnehmungen gewinnen, in denen es stets mit den qualitativen Elementen der „Imagination" versetzt ist. Aber darin eben besteht die Aufgabe der physicalischen Forschung, durch die Reflexion auf die klaren und deutlichen Elemente der Wahrnehmung dies reale Wesen der Körper aus den subjectiven Vorstellungsweisen herauszulösen. John Locke, der sich auch diese Ansicht Descartes' später popularisirend aneignete, bezeichnete[1]) diejenigen Eigenschaften, welche hiernach dem Körper an sich zukommen, als primär, dagegen als secundär solche, welche ihm nur vermöge seiner Wirkung auf unsere Sinne, bezw. unsere Sinnesempfindung zukommen[2]). Descartes liess als primäre Eigenschaften nur Gestalt, Grösse, Lage und Bewegung gelten, sodass ihm der physicalische Körper mit dem mathematischen zusammenfiel (vgl. unten Nr. 4). Um dagegen die Unterscheidung beider aufrecht zu erhalten, verlangte Henry More[3]) auch die Undurchdringlichkeit als Princip der Raumerfüllung zum Wesen des Körpers zu rechnen, und danach nahm Locke[4]) die *solidity* unter die primären Eigenschaften auf.

Bei Hobbes[5]) verschieben sich diese Gedanken mehr nach der terministischen Auffassung hin. Ihm gelten der Raum (als phantasma rei existentis) und die Zeit (als phantasma) in ihrer allgemeinen Bedeutung als rein innerliche Vorstellungsproducte, die sich nach psychologischem Mechanismus aus den Wahrnehmungen einzelner Räume und einzelner Zeiten im Bewusstsein erzeugen, und gerade deshalb, weil wir sie in dieser Weise selbst construiren, hat die mathematische Theorie den Vorzug der einzig rationalen Wissenschaft. Statt aber daraus phänomenalistische Consequenzen zu ziehen, folgert er, die Philosophie könne nur von Körpern handeln und müsse alles Geistige der Offenbarung überlassen. Gleichwohl besteht ihm in Folge dessen das wissenschaftliche Denken nur in der immanenten Verknüpfung von Zeichen. Diese sind theils unwillkürlich in den Wahrnehmungen, theils willkürlich in den Worten. (Aehnlich Occam, vgl. S. 280.) Erst durch die letzteren werden allgemeine Begriffe und Sätze möglich. Unser Denken ist daher ein Rechnen mit Wortzeichen. Es hat seine Wahrheit in sich und steht als etwas völlig Heterogenes neben der Aussenwelt, auf die es sich bezieht.

3. Alle diese Anregungen verdichteten sich bei Descartes zu der Lehre von dem Dualismus der Substanzen. Die analytische Methode sollte die einfachen, selbstverständlichen, nicht weiter ableitbaren Elemente der Wirklichkeit auffinden. Descartes entdeckte, dass alles Erfahrbare entweder eine Art des räumlichen oder des bewussten Seins ist. Räumlichkeit und Bewusstsein („Ausdehnung" und „Denken" nach der gewöhnlichen Uebersetzung von *extensio* und *cogitatio*) sind die letzten, einfachen, ursprünglichen Attribute der Realität. Alles was ist, ist entweder räumlich oder bewusst. Diese beiden Urprädicate verhalten sich zu einander disjunctiv: was räumlich ist, ist nicht bewusst; was bewusst ist, ist nicht räumlich. Die Selbstgewissheit des Geistes ist nur diejenige der Persönlichkeit als eines bewussten Wesens. Der Körper ist nur so weit real, als er die quantitativen Bestimmungen räumlichen Seins

1) Essay conc. hum. und. II, 8, § 23f. — 2) Als tertiäre Eigenschaften fügte Locke noch die „Kräfte" zur Einwirkung eines Körpers auf andre hinzu. — 3) Desc. Oeuv. (C.) X p. 181ff. — 4) Essay II, 4. — 5) Human nature, cap. 2—5, Leviathan cap. 4ff.

und Geschehens, der Ausdehnung und der Bewegung, an sich hat. Alle Dinge sind entweder Körper oder Geister; die Substanzen sind entweder räumlich oder bewusst: *res extensae* und *res cogitantes*.

So zerfällt die Welt in zwei völlig verschiedene und völlig getrennte Reiche: das der Körper und das der Geister. Aber im Hintergrunde dieses Dualismus steht bei Descartes der Begriff der Gottheit als des *ens perfectissimum* oder der vollkommenen Substanz. Körper und Geister sind endliche Dinge, Gott ist das unendliche Sein[1]). Die Meditationen lassen keinen Zweifel darüber, dass Descartes den Gottesbegriff ganz nach der Auffassung des scholastischen Realismus übernahm. Der Geist soll in seinem eigenen Sein, das er als ein begrenztes und unvollkommenes erkennt, mit derselben intuitiven Gewissheit auch die Realität des vollkommenen unendlichen Seins erfassen (vgl. oben § 30, 5). Zu dem ontologischen Argument kommt das Verhältniss von Gott und Welt in der durch Nicolaus Cusanus zur Geltung gebrachten Form des Gegensatzes des Unendlichen und des Endlichen hinzu. Jene Verwandtschaft aber mit dem Realismus des Mittelalters tritt gerade am deutlichsten in der auf Descartes folgenden Entwicklung der Metaphysik hervor: denn die pantheistischen Consequenzen dieser Voraussetzung, welche in der scholastischen Zeit mühsam zurückgehalten worden waren, wurden jetzt mit voller Klarheit und Sicherheit ausgesprochen, und wenn in den Lehren von Descartes' Nachfolgern eine starke Aehnlichkeit mit solchen zu finden ist, welche im Mittelalter nur eine mehr oder minder unterdrückte Existenz führen konnten, so begreift sich dies auch ohne die Annahme einer directen historischen Abhängigkeit bloss durch den pragmatischen Zusammenhang und die sachliche Nothwendigkeit der Folgerungen.

4. Der gemeinsame metaphysische Name der „Substanz" für Gott im unendlichen, für Geister und Körper im endlichen Sinne konnte die Probleme, welche darunter verborgen waren, nicht dauernd verdecken. Der Begriff der Substanz war in Fluss gerathen und bedurfte weiterer Umgestaltung. Mit der Vorstellung des „Dinges", der Kategorie der Inhärenz, hatte er fast die Fühlung verloren: denn gerade die dieser Kategorie wesentliche Verknüpfung einer Mannigfaltigkeit von Bestimmungen zur Vorstellung eines einheitlich Wirklichen fehlte in Descartes' Begriff der endlichen Substanzen völlig, indem diese durch eine Grundeigenschaft, der Räumlichkeit oder des Bewusstseins, charakterisirt sein sollten. Alles was sich sonst an den Substanzen fand, musste also als Modification ihrer Grundeigenschaft, ihres Attributs betrachtet werden. Alle Eigenschaften und Zustände des Körpers sind Modi seiner Räumlichkeit (Ausdehnung), alle Eigenschaften und Zustände des Geistes sind Modi des Bewusstseins *(modi cogitandi)*.

Darin jedoch liegt, dass alle zu einer der beiden Klassen gehörigen Einzelsubstanzen, also einerseits alle Körper, andrerseits alle Geister, ihrem Wesen, ihrem constitutiven Attribut nach gleich sind. Von hier aber ist nur noch ein Schritt zu der Vorstellung, dass diese Gleichheit als metaphysische Identität gedacht wird. Alle Körper sind räumlich, alle Geister sind bewusst: die einzelnen

1) Ebenso sagte Malebranche (Rech. III) 2, 9a. E.) Gott dürfe eigentlich nur heissen *Celui qui est*, er sei *l'être sans restriction, tout être infini et universel.*

Körper unterscheiden sich von einander nur durch verschiedene Modi der Räumlichkeit (Gestalt, Grösse, Lage, Bewegung), die einzelnen Geister unterscheiden sich von einander nur durch verschiedene Modi des Bewusstseins (Ideen, Urtheile, Willensthätigkeiten). Die einzelnen Körper sind Modi der Räumlichkeit, die einzelnen Geister sind Modi des Bewusstseins. Auf diese Weise erhält das Attribut das metaphysische Uebergewicht über die einzelnen Substanzen, welche jetzt als seine Modificationen erscheinen; aus den *res extensae* werden *modi extensionis*, aus den *res cogitantes modi cogitationis*.

Descartes selbst hat diese Consequenz nur auf dem naturphilosophischen Gebiete gezogen, auf welches er überhaupt die principielle Ausführung seiner metaphysischen Lehre beschränkte. Hier aber nahm der allgemeine Begriff der „Modification“ von selbst eine bestimmte und anschauliche Bedeutung an, diejenige der Begrenzung *(determinatio)*. Die Körper sind Theile des Raumes, Begrenzungen der allgemeinen Räumlichkeit oder Ausdehnung[1]). Daher fällt für Descartes der Begriff des Körpers mit demjenigen einer begrenzten Raumgrösse zusammen. Der Körper ist seinem wahren Wesen nach ein Stück Raum. Die Elemente der Körperwelt sind die „Korpuskeln“[2]), d. h. die *realiter* nicht mehr theilbaren, festen Raumstücke: als mathematische Gebilde aber sind auch sie bis in's Unendliche theilbar, d. h. es giebt keine Atome. Ebenso folgt aus diesen Voraussetzungen für Descartes die Unmöglichkeit des leeren Raumes und die Unendlichkeit der Körperwelt.

Für die Geisterwelt ist die analoge Forderung von Malebranche ausgesprochen worden. Im Zusammenhange mit den erkenntnisstheoretischen Motiven (vgl. unten Nr. 8), welche ihm keine andere Erkenntniss der Dinge als die in Gott möglich erscheinen liessen, kam er[3]) auf den Begriff der *Raison universelle*, die, in allen Einzelgeistern gleich, nicht zu den Modis des endlichen Geistes gehören kann, sondern von der vielmehr die endlichen Geister selbst Modificationen sind, die aber eben deshalb nichts anderes sein kann als ein Attribut Gottes. Insofern ist Gott der „Ort der Geister“ ebenso wie der Raum der Ort der Körper ist. Auch hier liegt, wie schon der Ausdruck beweist, das begriffliche Verhältniss des Allgemeinen und des Besonderen zu Grunde, und nach Analogie der cartesianischen Auffassung vom Raum und vom Körper wird es anschaulich als Participation[4]) gedacht. Alle menschliche Einsicht ist eine Participation an der unendlichen Vernunft, alle Ideen der endlichen Dinge sind nur Determinationen der Idee Gottes, alle auf das Einzelne gerichteten Begierden nur Participationen an der dem endlichen Geist nothwendig innewohnenden Liebe zu Gott als seinem Wesens- und Lebensgrunde. Freilich kam Malebranche dadurch, dass er so den endlichen Geist völlig in den allgemeinen Gottesgeist als dessen Modification aufgehen liess, in eine sehr bedenkliche Lage. Denn wie sollte er hiernach die Selbständigkeit und Selbstthätigkeit

---

1) Vgl. Princ. phil. II, 9f. wo zugleich ganz klar hervortritt, dass dies Verhältniss des einzelnen Körpers zum allgemeinen Raum demjenigen von Individuum und Gattung gleichgesetzt werden soll. — **2)** Für die Korpuskulartheorie fand Descartes in Bacon, Hobbes, Basso, Sennert u. A. viele Anregungen. Die Mannigfaltigkeit der Ausbildung dieser Theorie, welche auf der Dialektik zwischen dem mathematischen und dem physicalischen Moment beruht, hat mehr naturwissenschaftliches als philosophisches Interesse: eine vorzügliche Darstellung hat sie in Lasswitz' Geschichte der Atomistik gefunden. — **3)** Rech. de la vér. III, 2, 6; Entret. I, 10. — **4)** Man erinnere sich der platonischen μέθεξις! Vgl. oben § 11, 3.

erklären, welche doch in den Gott widerstrebenden Neigungen und Willensthätigkeiten des Menschen ganz offenkundig vorzuliegen schien? Da half nichts als das Wort „Freiheit", wobei denn freilich Malebranche bekennen musste, die Freiheit sei ein undurchdringliches Geheimniss[1]).

5. In diesem Gedankengange von Malebranche tritt die unabweisbare Folgerichtigkeit zu Tage, womit die Attribute, welche bei Descartes als das gemeinsame Wesen je einer der beiden Klassen von endlichen Substanzen galten, schliesslich selbst nur als die Attribute der unendlichen Substanz oder der Gottheit gedacht werden konnten. Genau darin aber besteht das Grundmotiv des Spinozismus, der sich in dieser Richtung direct und zuerst aus dem Cartesianismus heraus und sogleich bis zur letzten Consequenz entwickelt hat. Auch er hält ebenso an dem qualitativen wie an dem causalen Dualismus von Räumlichkeit und Bewusstsein fest. Die räumliche und die geistige Welt sind durchaus heterogen und absolut unabhängig von einander. Aber die ganze endlose Reihe der Körper mit ihren Theilungen, Gestaltungen und Bewegungen sind ebenso nur die Modi der Räumlichkeit wie die endlose Reihe der Geister mit ihren Ideen und Volitionen nur die Modi des Bewusstseins sind. Diesen endlichen „Dingen" gebührt daher nicht mehr der Name der „Substanz". Substanz kann nur dasjenige heissen, dessen Attribute die Räumlichkeit und das Bewusstsein selbst sind: das unendliche Sein, die Gottheit. Ihr Wesen aber kann wiederum sich nicht in diesen beiden der menschlichen Erfahrung zugänglichen Attributen erschöpfen: das *ens realissimum* involvirt in sich die Wirklichkeit der unendlichen Anzahl aller möglichen Attribute.

Auch hierfür liegt der letzte Grund in dem scholastisch-realistischen Begriffe des allerrealsten Wesens. Spinoza's Definition der Substanz oder der Gottheit als des Wesens *(essentia)*, welches seine Existenz involvirt, ist nur der verdichtete Ausdruck des ontologischen Beweises für das Dasein Gottes: die „Aseität" ist in dem Terminus „*causa sui*" aufrechterhalten, die Substanz als dasjenige „*quod in se est et per se concipitur*" ist wiederum nur eine andere Umschreibung desselben Gedankens. Von diesen Definitionen aus war der Beweis für die Einzigkeit und Unendlichkeit der Substanz[2]) selbstverständlich.

Dass wir es aber hier mit einem durchweg „realistischen" Gedankengange zu thun haben, ergiebt sich deutlich aus Spinoza's Lehre von dem Wesen der Substanz selbst und ihrem Verhältniss zu den Attributen. Denn von der Substanz oder der Gottheit sagt das spinozistische System schlechterdings nichts weiter aus, als was in dem Begriffe des *ens realissimum*, des absoluten Seins, an formalen Bestimmungen enthalten ist. Jedes inhaltliche Prädicat dagegen wird ausdrücklich verneint: insbesondere lässt es Spinoza sich angelegen sein, die Modificationen des Bewusstseins wie Erkenntniss und Willen dem göttlichen Wesen abzusprechen[3]). Ebensowenig erkennt er diesem selbstverständlich Modificationen der Räumlichkeit als Prädicate seines Wesens zu, obwohl er dies besonders auszusprechen keine polemische Veranlassung hatte. Gott selbst also ist weder Geist noch Körper, von ihm kann nur gesagt werden: er ist. Es ist deutlich, dass hier mit veränderter Ausdrucksweise das alte Princip der negativen Theologie vorliegt. Die Erkenntniss aller endlichen Dinge und

1) Vgl. oben S. 323, Anm. 3. — 2) Eth. I prop. 1—14. — 3) Ibid. I, 31.

Zustände führt auf zwei höchste Allgemeinbegriffe, Räumlichkeit und Bewusstsein: diesen beiden wird eine höhere metaphysische Dignität zugeschrieben als den endlichen Dingen; sie sind die Attribute, und die Dinge sind ihre Modi. Steigt nun aber die Abstraction von diesen beiden letzten inhaltlichen Bestimmungen zu dem Allgemeinsten, dem *ens generalissimum,* auf, so fällt aus dessen Begriff aller bestimmte Inhalt fort, und es bleibt nur die leere Form der Substanz übrig. Auch für Spinoza ist die Gottheit Alles und damit — Nichts. Seine Gotteslehre liegt ganz auf dem Wege der Mystik [1]).

Wenn aber Gott so das allgemeine Wesen der endlichen Dinge ist, so existirt er nicht anders als in ihnen und mit ihnen. Das trifft zunächst die Attribute: Gott ist nicht von ihnen und sie sind nicht von ihm verschieden, so wenig wie die Dimensionen des Raumes von diesem selbst verschieden sind. Daher kann Spinoza auch sagen, Gott bestehe aus den unzähligen Attributen, oder ***Deus sive omnia eius attributa*** [2]). Und dasselbe Verhältniss wiederholt sich nachher zwischen den Attributen und den Modi. Jedes Attribut ist, weil es das unendliche Wesen Gottes in bestimmter Art ausdrückt, wieder in seiner Weise unendlich: aber es existirt nicht anders als mit und in seinen zahllosen Modificationen. So existirt denn Gott nur in den Dingen als ihr allgemeines Wesen, und sie nur in ihm als die Modi seiner Realität. In diesem Sinne nimmt Spinoza von Nicolaus Cusanus und Giordano Bruno die Ausdrücke *natura naturans* und *natura naturata* auf. Gott ist die Natur: als das allgemeine Weltwesen ist er die *natura naturans;* als Inbegriff der Einzeldinge, in welchen diese Essenz modificirt existirt, ist er die *natura naturata.* Wenn dabei die *natura naturans* auch gelegentlich die wirkende Ursache der Dinge genannt wird, so darf diese schaffende Kraft nicht als etwas von ihren Wirkungen Verschiedenes gedacht werden: diese Ursache existirt nirgends als in ihren Wirkungen. Das ist Spinoza's voller und rückhaltsloser Pantheismus.

Es wiederholt sich endlich dies Verhältnis noch einmal in der Unterscheidung, welche Spinoza zwischen den unendlichen und den endlichen Modi aufstellt [3]). Wenn jedes der zahllosen Endlichen ein Modus Gottes ist, so muss auch der unendliche Zusammenhang, der zwischen ihnen besteht, als ein Modus und zwar eben als ein unendlicher Modus gelten. Spinoza statuirt deren drei [4]). Die Gottheit als das allgemeine Weltding erscheint in den Einzeldingen als endlichen Modi: ihnen entspricht als unendlicher Modus das Universum. Im Attribut der Räumlichkeit sind die endlichen Modi die einzelnen Raumgestalten, der unendliche Modus ist der unendliche Raum oder die Materie [5]) selbst in ihrer Bewegung und Ruhe. Für das Attribut des Bewusstseins steht neben den einzelnen Functionen des Vorstellens und Wollens der „*intellectus infinitus*“ [6]). Hier erinnert Spinoza unmittelbar an den realistischen Pantheis-

---

1) Dem entspricht auch seine dreistufige Erkenntnisslehre, welche über die Wahrnehmung und die Verstandesthätigkeit die „Intuition“ stellt als die unmittelbare Auffassung von dem ewigen Folgen aller Dinge aus Gott, als die Erkenntniss sub specie aeternitatis. Sie fällt mit der docta ignorantia des Cusaners zusammen. — 2) Was aber keinesfalls so aufzufassen ist, als sollten (wie K. THOMAS, Sp. als Metaphysiker, Königsberg 1840, meinte) die Attribute selbständige Urwirklichkeiten und „Gott“ nur der Sammelname dafür sein. Solch ein grober nominalistischer Schlussstein würde das ganze System aus den Fugen drücken. — 3) Eth. I, 23 u. 30 ff. — 4) Ep. 64 (Op. II, 219). — 5) Diese Gleichsetzung gilt bei Spinoza ebenso wie bei Descartes. — 6) Dieser intellectus infinitus erscheint in dem

mus des David von Dinant (vgl. S. 277) und an den häretischen „Pampsychismus" der arabisch-jüdischen Philosophie. Seine Metaphysik ist das letzte Wort des mittelalterlichen Realismus [1]).

6. Mit diesen auf das Problem der qualitativen Differenz der Substanzen bezüglichen Motiven strebte die neuere Philosophie aus ihren dualistischen Voraussetzungen einem monistischen Ausgleich zu: damit aber verschlangen sich noch kräftigere Motive, welche aus der realen und causalen Trennung der räumlichen und der bewussten Welt erwuchsen. Zunächst freilich beförderten gerade die Principien der Mechanik den Versuch, den Ablauf des Geschehens in jeder der beiden Sphären der endlichen Substanzen völlig gegen die andere zu isoliren.

Verhältnissmässig einfach gelang dies in der Körperwelt. Auf diesem Gebiete hatte durch Galilei die Causalvorstellung eine völlig neue Bedeutung gewonnen. Nach der scholastischen Auffassung (die mit axiomatischer Geltung auch noch in Descartes' Meditationen an entscheidender Stelle vorgetragen wurde) waren Ursachen Substanzen oder Dinge, Wirkungen dagegen entweder deren Thätigkeiten oder andere Substanzen und Dinge, welche durch solche Thätigkeiten zu Stande kommen sollten: das war der platonisch-aristotelische Begriff der αἰτία. Galilei dagegen griff auf die Vorstellung der älteren griechischen Denker (vgl. § 5) zurück, welche das ursächliche Verhältniss nur auf die Zustände, das hiess jetzt die Bewegungen der Substanzen, nicht auf das Sein der letzteren selbst anwendeten. Ursachen sind Bewegungen und Wirkungen sind Bewegungen. Das Verhältniss von Stoss und Gegenstoss, der Uebergang der Bewegung von einem Korpuskel auf das andere [2]) ist die anschauliche, selbstverständliche, ursprüngliche und alle anderen erklärende Grundform des Causalverhältnisses. Und die Frage nach dem Wesen dieses Grundverhältnisses wurde durch das Princip der mathematischen Gleichheit gelöst, welches dann in dasjenige der metaphysischen Identität überging. So viel Bewegung wie in der Ursache ist, so viel ist auch in der Wirkung. Descartes formulirte dies als das Gesetz von der Erhaltung der Bewegung in der Natur. Die Summe der Bewegung in der Natur bleibt immer dieselbe: was ein Körper an Bewegung verliert, giebt er an einen anderen ab. Hinsichtlich der Bewegungsgrösse giebt es in der Natur nichts Neues, insbesondere keine Impulse aus der geistigen Welt [3]). Selbst für das Reich der Organismen wurde dies Princip wenigstens als ein Postulat, wenn auch noch mit

ethischen Theile des spinozistischen Systems wieder als amor intellectualis quo deus se ipsum amat. In beiden Fällen kommt Malebranche's „raison universelle" auf dasselbe hinaus.

1) Aehnlich wie Spinoza und Malebranche hat auch Geulincx die endlichen Körper und Geister nur als „Limitationen" oder „Präcisionen" des allgemeinen unendlichen Körpers und des göttlichen Geistes betrachtet, vgl. Metaph. p. 56. Wenn wir, sagt er ibid. 237 ff., die Beschränkung von uns fortdenken, so bleibt übrig — Gott. — 2) Daher schloss für Descartes das mechanische Princip die Möglichkeit einer Wirkung in die Ferne ebenso aus, wie den leeren Raum. Dies nöthigte ihn zu den künstlichen Hypothesen der Wirbeltheorie, wodurch er die kopernikanische Weltvorstellung physicalisch begründen wollte (Populäre Darstellung von Fontenelle, Entretiens sur la pluralité des mondes, 1686.) Die Gründe, weshalb diese Lehre durch die Newton'sche Gravitationstheorie verdrängt wurde, sind nicht mehr philosophischer, sondern rein physicalischer Natur. — 3) Daher schloss Hobbes den aristotelisch-thomistischen Begriff des unbewegten Bewegers aus der Physik aus, während Descartes, auch hierin mehr metaphysisch verfahrend, der Materie die Bewegung anfänglich von Gott ertheilt worden sein liess.

sehr schwachen Gründen durchgeführt. Auch die Thiere sind Maschinen, deren Bewegungen durch den Mechanismus des Nervensystems hervorgerufen und bestimmt werden. Des Näheren dachte sich Descartes (und mit ihm Hobbes und Spinoza) diesen Mechanismus als eine Bewegung feinster (gasförmiger) Stoffe, der sog. *spiritus animales*[1]), und den Uebergang aus dem sensiblen in das motorische Nervensystem suchte er beim Menschen in einem nicht paarig vertretenen Theile des Gehirns, der Zirbeldrüse *(conarium, glans pinealis)*.

Sehr viel schwieriger erwies sich der andere Theil der Aufgabe: das Verständniss des geistigen Lebens ohne jede Beziehung auf das körperliche. So leicht und anschaulich die Einwirkung eines Körpers auf den anderen war, so wenig gab es eine wissenschaftlich brauchbare Vorstellung von einem körperlosen Zusammenhange zwischen verschiedenen Geistern. Das allgemeine metaphysische Postulat prägte z. B. Spinoza sehr energisch aus, wenn er im Eingange des dritten Buchs der Ethik versprach, er wolle die Handlungen und Begierden des Menschen so behandeln, als wenn von Linien, Flächen und Körpern die Rede wäre; denn es komme darauf an, sie weder zu begeifern noch zu verspotten, sondern zu begreifen. Allein die Lösung dieser Aufgabe beschränkte sich von vornherein auf die Untersuchung des Causalzusammenhanges zwischen den Bewusstseinsthätigkeiten des einzelnen Geistes: der Dualismus verlangte eine von allen physiologischen Bestandtheilen freie Psychologie. Um so charakteristischer ist es für die Vorherrschaft des naturwissenschaftlichen Geistes im 17. Jahrhundert, dass es zu dieser durch die Theorie verlangten Psychologie nur in beschränktestem Masse gekommen ist. Und selbst die Ansätze dazu sind von dem Bestreben beherrscht, das methodische Princip der Mechanik, welches in der Theorie der äusseren Erfahrung seine Triumphe feierte, auch auf das Verständniss der inneren anzuwenden.

Ebenso nämlich wie die Naturforschung von Galilei bis Newton darauf ausging, die einfache Grundform der körperlichen Bewegung ausfindig zu machen, auf welche alle complicirten Gebilde der äusseren Erfahrung sich zurückführen liessen, ebenso wollte auch Descartes die Grundformen der Seelenbewegung feststellen, aus denen sich die Mannigfaltigkeit der inneren Erfahrungen erklärte. Auf dem theoretischen Gebiete schien das durch die Feststellung der unmittelbar einleuchtenden Wahrheiten (der eingeborenen Ideen) erreicht, auf dem praktischen Felde erwuchs daraus die neue Aufgabe einer Statik und Mechanik der Gemüthsbewegungen. In diesem Sinne lieferten Descartes und Spinoza ihre Naturgeschichte der Affecte und Leidenschaften[2]), letzterer, indem er den Gedanken des ersteren diejenigen von Hobbes beimischte. So leitet Descartes aus den sechs Grundformen der Verwunderung *(admiratio)*, der Liebe und des Hasses, des Verlangens *(désir)*, der Lust und der Unlust *(laetitia — tristitia)* das ganze Heer der „particularen" Leidenschaften als Arten und Unterarten ab; so entwickelt Spinoza aus Begierde, Lust und Unlust *(appetitus, laetitia, tristitia)* das System der Gemüthsbewegungen durch den Nachweis der Vorstellungsprocesse, mit denen sie sich von ihrem ursprüglichen Gegenstande, der Selbsterhaltung des Individuums, auf andere „Ideen" übertragen.

1) Ein Erbstück aus der physiologischen Psychologie der Griechen, insbesondere derjenigen der Peripatetiker. — 2) Descartes, Les passions de l'âme; Spinoza, Eth. III u. Tract. brev. II, 5ff. Vgl. unten Nr. 7.

Eine eigenthümliche Nebenstellung nehmen in dieser Hinsicht die beiden englischen Denker ein. Bacon und Hobbes liegt eine mechanistische Auffassung des Geistigen um so näher, je enger sie es in den Kreis des Physischen hineinzuziehen bestrebt sind. Beiden gilt nämlich das empirische Seelenleben, also auch die Sphäre des Bewusstseins, welche bei Descartes garnichts mit der Körperwelt zu thun haben sollte, noch als etwas wesentlich dazu Gehöriges: dagegen wird der gesammten Wahrnehmungswelt mehr etwas Geistliches als etwas Geistiges gegenübergestellt. Vorstellungen und Willensthätigkeiten, wie sie durch Erfahrung bekannt sind, sollen im Grunde genommen auch Thätigkeiten des Leibes sein: und wenn ausser diesen noch von einer unsterblichen Seele *(spiraculum)*, von einer geistigen Welt und von dem göttlichen Geiste die Rede ist, so soll das der Theologie anheimfallen. Die naturwissenschaftliche Theorie aber ist danach nicht viel anders denn als anthropologischer Materialismus zu bezeichnen; denn sie soll den ganzen Ablauf der empirischen Seelenthätigkeiten als einen mechanischen Process im Zusammenhange mit den leiblichen Functionen begreifen. Diese Aufgabe stellte wiederum Bacon; Hobbes versuchte sie zu lösen und wurde damit zum Vater der sog. Associationspsychologie. Mit demselben ausgesprochenen Sensualismus wie Campanella, an dessen Ausführungen die seinigen namentlich in Betreff des Vorstellungsmechanismus vielfach erinnern, sucht er zu zeigen, dass Sinnesempfindungen die einzigen Elemente des Bewusstseins abgeben und dass durch ihre Verknüpfung und Umbildung auch das Gedächtniss und das Denken zu Stande kommen. Analog werden dann auf dem praktischen Gebiete der Selbsterhaltungstrieb und die bei den Eindrücken entstehenden Gefühle von Lust und Unlust als die Elemente gekennzeichnet, aus denen alle übrigen Gefühle und Willensthätigkeiten entstehen. So entwarf auch Hobbes eine „Naturgeschichte“ der Affecte und Leidenschaften, und diese ist nicht ohne Einfluss auf diejenige Spinoza's gewesen, bei dem die Affectentheorie überall nach dem anderen Attribut hinschielt.

Mit unerbittlicher Consequenz aber folgte aus diesen methodischen Voraussetzungen für Hobbes und für Spinoza die Leugnung der Willensfreiheit im Sinne des Indeterminismus. Beide haben — und Spinoza that es in der denkbar schroffsten Form — die strenge Nothwendigkeit aufzuzeigen gesucht, welche auch im Ablauf des Motivationsprocesses obwaltet: sie sind Typen des Determinismus. Für Spinoza giebt es daher eine Freiheit im psychologischen Sinne nicht. Freiheit kann nur einerseits metaphysisch das absolute, durch nichts als durch sich selbst bestimmte Sein der Gottheit, andrerseits ethisch das Ideal der Ueberwindung der Leidenschaften durch die Vernunft bedeuten.

7. Hierin zeigte sich nun schon, dass den Thatsachen der Psychologie gegenüber jene absolute Trennung der Körperwelt und der Geisterwelt, welche die Metaphysik verlangte, nicht aufrechtzuerhalten war. Ganz dasselbe aber erfuhr schon Descartes. Aus dem Wesen des Geistes selbst liessen sich zwar die klaren und deutlichen Vorstellungen und die daraus erwachsenden Formen des vernünftigen Willens erklären, nicht aber die dunklen und verworrenen Vorstellungen und die damit zusammenhangenden Affecte und Leidenschaften. Diese

stellen sich vielmehr als eine Störung[1]) des Geistes *(perturbationes animi)* dar, und da diese Störung, welche den Anlass zum Missbrauch der Freiheit giebt (vgl. oben § 30, 5), nicht von Gott herrühren kann, so muss ihr Ursprung schliesslich doch in einer Einwirkung des Körpers gesucht werden. In den Gemüthsstörungen liegt deshalb für Descartes eine unzweifelhafte Thatsache vor, welche sich aus den metaphysischen Grundbestimmungen des Systems nicht erklären lässt. Hier sieht sich daher der Philosoph genöthigt, ein exceptionelles Verhältniss anzuerkennen, und er legt sich das so zurecht, wie es durch die Anthropologie der Victoriner (vgl. S. 249) vorgebildet war. Das Wesen *(natura)* des Menschen, lehrt er, besteht in der innigen Vereinigung zweier heterogener Substanzen, eines Geistes und eines Körpers, und diese wunderbare (d. h. metaphysisch unbegreifliche) Vereinigung hat Gott so gewollt, dass in diesem einzigen Falle die bewusste und die räumliche Substanz auf einander einwirken. Die Thiere bleiben für Descartes Körper: ihre „Empfindungen“ sind nur Nervenbewegungen, aus denen nach dem Reflexmechanismus Erregungen des motorischen Systems entstehen. Im menschlichen Körper aber ist zugleich die geistige Substanz gegenwärtig, und in Folge dieses Zusammenseins erregt der Sturm der Lebensgeister *(esprits animaux)* in der Zirbeldrüse auch bei der geistigen Substanz eine Störung, welche sich in dieser als unklare und undeutliche Vorstellung, d. h. als sinnliche Wahrnehmung, als Affect oder als Leidenschaft darstellt[2]).

Bei den Schülern war der Systemtrieb grösser als bei dem Meister. Sie fanden in diesem *influxus physicus* zwischen Geist und Leib den wunden Punkt der cartesianischen Philosophie, und sie bemühten sich die Ausnahme zu beseitigen, welche der Philosoph in den anthropologischen Thatsachen hatte statuiren müssen. Das aber ging nicht an, ohne dass die Auffassung der Causalität eine neue und in gewissem Sinne rückläufige Veränderung erfuhr, indem das metaphysische Moment über das mechanische wiederum das Uebergewicht gewann. Die immanenten Causalprocesse der räumlichen und der bewussten Welt galten als selbstverständlich: aber der transscendente Causalprocess aus einer dieser Welten in die andere bildete ein Problem. Man fand keine Schwierigkeit sich vorzustellen, dass eine Bewegung sich in die andere verwandle oder dass eine Function des Bewusstseins, z. B. ein Gedanke, in eine andere über-

1) Dies ist das nicht nur ethische, sondern auch theoretische Interesse, welches Descartes veranlasste, psychologisch so verschiedene Zustände wie Affecte und Leidenschaften unter demselben Gesichtspunkte und in Einer Linie zu behandeln. Vgl. zum Folgenden Passions de l'âme I, und Med. 5 u. 6. Die Auffassung dieser „perturbationes“ erinnert bei Descartes vielfach an den Stoicismus, der ihm durch die ganze humanistische Litteratur seiner Zeit zugeführt wurde: eben deshalb aber gerieth der moderne Philosoph hinsichtlich der Willensfreiheit und der Theodicee in genau dieselben Schwierigkeiten wie dereinst die Stoa: vgl. oben § 16. 2) Hierauf baut dann Descartes seine ebenfalls der stoischen verwandte Ethik. In solchen Störungen verhält der Geist sich leidend, und seine Aufgabe ist es, in der klaren und deutlichen Erkenntniss sich davon zu befreien. Spinoza hat diese intellectualistische Moral in äusserst grossartiger und ergreifender Weise ausgeführt (Eth. IV u. V). Zwar gewann er von seiner Metaphysik aus nur künstlich (Eth. III, def. 2) den Gegensatz von activem und passivem Verhalten des endlichen Geistes: aber er führte den Gedanken, dass die Ueberwindung der Leidenschaften aus ihrer Erkenntniss, aus der Einsicht in den nothwendigen göttlichen Zusammenhang aller Dinge folge, mit packender Consequenz durch; er lehrte, dass das menschliche Wesen sich in der Seligkeit der activen Affecte, welche nur in der Bethätigung des reinen Erkenntnisstriebes bestehen (Eth. V, 15 ff.), zu vollenden habe, und er stellte damit ein Lebensideal auf, welches die Höhe der griechischen θεωρία erreicht. —

gehe: aber es schien unbegreiflich, wie aus Bewegung Empfindung oder aus Wille Bewegung werden soll. Physische und logische Causalität schienen keine Schwierigkeit zu bieten, desto grössere die psychophysische Causalität. Bei der letzteren wurde man sich bewusst, dass zwischen Ursache und Wirkung nicht das Verhältniss der Gleichheit oder Identität besteht, durch welches die mechanische und die logische Abhängigkeit verständlich erschienen. Daher musste hier nach dem Princip gefragt werden, durch welches die beiden nicht an sich zusammengehörigen Momente des Causalverhältnisses, Ursache und Wirkung, mit einander verknüpft sind[1]. Wo dies Princip zu suchen sei, konnte für die Schüler Descartes' nicht zweifelhaft sein. Gott, der die Vereinigung der beiden Substanzen in der Natur des Menschen geschaffen, hat sie auch so eingerichtet, dass auf die Functionen der einen Substanz die entsprechenden der anderen folgen. Deshalb aber sind diese Functionen in ihrem causalen Verhältnisse zu einander nicht eigentlich und ihrer eigenen Natur nach wirkende Ursachen, sondern nur die Gelegenheiten, bei welchen die durch göttliche Veranstaltung bestimmten Folgen in der anderen Substanz eintreten, — nicht ***causae efficientes***, sondern ***causae occasionales***. Die wahre „Ursache“ für den causalen Zusammenhang von Reizen und Empfindungen sowie andrerseits von Absichten und Gliederbewegungen ist Gott.

Solche Ueberlegungen breiten sich in der ganzen Entwicklung der cartesianischen Schule aus: Clauberg macht sie für die Theorie der Wahrnehmungen, Cordemoy für diejenige der zweckmässigen Bewegung geltend; zu voller Ausführung gelangen sie in Geulincx' Ethik. Doch ist in dieser nicht jeder Zweifel darüber ausgeschlossen, ob dabei die Ursächlichkeit Gottes als eine jeweilige einzelne Intervention oder ob sie als allgemeine und dauernde Einrichtung betrachtet wird. An einigen Stellen ist freilich das Erstere der Fall[2], aber der Gesammtgeist der Lehre geht zweifellos auf das Letztere. Am klarsten spricht es Geulincx in dem Uhrengleichniss[3] aus: wie zwei Uhren, die von demselben Künstler gleich gearbeitet sind, in stetig correspondirendem Gang bleiben ***„absque ulla causalitate, qua alterum hoc in altero causat, sed propter meram dependentiam, qua utrumque ab eadem arte et simili industria constitutum est“***, so folgen nach der einmal von Gott bestimmten Weltordnung die correspondirenden Functionen des Geistes und des Körpers auf einander[4].

8. Diese anthropologische Begründung des Occasionalismus fügt sich aber von Anfang an einem allgemeineren metaphysischen Gedankengange ein. Schon in dem cartesianischen System lagen die Prämissen für die Folgerung, dass bei allem Geschehen in den endlichen Substanzen das wirkende Princip nicht von diesen selbst, sondern von der Gottheit stamme. Das Denken

1) Dass man damit thatsächlich auf die Grundschwierigkeit aller Causalverhältnisse stiess, wurde erst später, durch Hume, klar: vgl. § 34, 5. — **2)** Z. B. bei dem Gleichniss mit dem Kind in der Wiege, Eth. 123. Es scheint übrigens, dass die erste Auflage der Ethik (1665) in der That mehr den *deus ex machina* einführte, während die in der zweiten Auflage (1675) hinzugekommenen Anmerkungen die tiefere Auffassung durchgängig darbieten. — **3)** Eth. p. 124, not. 19. — **4)** Wenn deshalb Leibniz, als er später dasselbe, in jener Zeit häufig gebrauchte Gleichniss für seine „prästabilirte Harmonie“ in Anspruch nahm (Éclairc. 2 u. 3), die cartesianische Auffassung durch eine unmittelbare Abhängigkeit der beiden Uhren von einander, die occasionalistische aber durch eine stetig erneuerte Regulirung von Seiten des Uhrmachers charakterisirte, so traf das höchstens für einige Stellen in der ersten Auflage der Geulincx'schen Ethik zu. —

der Geister geschieht durch die eingeborenen Ideen, die er ihnen gegeben hat; der Körperwelt hat er ein Quantum von Bewegung mitgetheilt, welches nur in seiner Vertheilung auf die einzelnen Korpuskeln wechselt, bei dem einzelnen Körper aber sozusagen nur zeitweilig geborgt ist: so wenig wie die Körper neue Bewegung, so wenig können die Geister neue Ideen erzeugen: die einzige Ursache ist Gott.

Die alleinige Causalität Gottes hervorzuheben, hatten jedoch die Cartesianer um so mehr Anlass, als ihre Lehre auf heftigen Widerspruch bei der Orthodoxie beider Confessionen stiess und in die theologischen Streitigkeiten der Zeit hineingezogen wurde. Dabei hatten Freund und Feind die Verwandtschaft des Cartesianismus mit der Lehre Augustin's[1]) schnell erkannt, und während deshalb die Jansenisten und die Väter des Oratoriums, die in dem augustinisch-scotistischen Gedankenkreise lebten, der neuen Philosophie freundlich waren, so befehdeten sie die orthodoxen Peripatetiker und hauptsächlich die Jesuiten desto heftiger. So wurde in dem Streit um den Cartesianismus der alte Gegensatz von Augustinismus und Thomismus ausgetragen. Die Folge war die, dass die Cartesianer diejenigen Momente, worin ihre Lehre der augustinischen verwandt war, möglichst in den Vordergrund schoben. So versuchte Louis de la Forge[2]) die volle Identität des Cartesianismus mit der Lehre des Kirchenvaters zu beweisen, und hob dabei ganz besonders hervor, dass nach beiden Denkern der alleinige Grund alles Geschehens in den Körpern wie in den Geistern Gott sei. Gerade dies bezeichnete dann später Malebranche[3]) als das sichere Merkmal einer christlichen Philosophie, während der gefährlichste Irrthum der heidnischen Philosophie in der Annahme der metaphysischen Selbständigkeit und eigenen Wirkungsfähigkeit endlicher Dinge bestehe.

Ebenso büssen auch bei Geulincx alle endlichen Dinge das causale Moment der Substantialität ein. Er geht dabei von dem Princip aus[4]), dass man nur das selbst thun kann, wovon man weiss, wie es gemacht wird. Daraus folgt anthropologisch, dass der Geist nicht die Ursache der leiblichen Bewegungen sein kann — Niemand weiss, wie er es anfängt auch nur den Arm zu heben —, weiter aber kosmologisch, dass die Körper, die überhaupt keine Ideen haben, auch überhaupt nicht wirken können, endlich erkenntnisstheoretisch, dass die Ursache der Wahrnehmungen nicht im endlichen Geiste — denn er weiss nicht wie er dazu kommt — noch in den Körpern, also allein in Gott zu suchen ist. Dieser erzeugt damit in uns eine Vorstellungswelt, die in ihrer Qualitätenfülle viel reicher und schöner ist als die wirkliche Körperwelt selbst[5]).

Das erkenntnisstheoretische Motiv findet endlich bei Malebranche[6])

---

1) Verwandtschaft und Gegensatz betreffen auch noch andere Punkte. Descartes und die Oratorianer (Gibieuf, Malebranche) sind gegen den Thomismus in der augustinisch-scotistischen Lehre von der schrankenlosen Freiheit der Gottheit einig; sie behaupten wieder, das Gute sei gut, weil Gott es so gewollt habe, nicht per se (vgl. S. 272) u. A. — 2) Trait. de l'espr. hum., préf. — 3) Recherche, VI, 2, 3. — 4) Eth. p. 113; Met. p. 26. — 5) Der Rest von Selbstthätigkeit endlicher Wesen, der somit bei Geulincx übrig bleibt, besteht in der immanenten Geistesthätigkeit des Menschen: vgl. Eth. 121 f. Die „Autologie" oder *Inspectio sui* ist daher nicht nur der erkenntnisstheoretische Ausgangspunkt des Systems, sondern auch dessen ethischer Schlusspunkt. Der Mensch hat in der Aussenwelt nichts zu schaffen. *Ubi nihil vales, ibi nihil velis.* Die höchste Tugend ist Bescheidung, Ergebung in Gottes Willen — Demuth, *despectio sui.* — 6) Rech. III, 2.

eine noch tiefere Fassung. Der cartesianische Dualismus macht eine direkte Erkenntniss des Körpers durch den Geist überhaupt unmöglich: sie verbietet sich nicht nur, weil zwischen beiden kein *influxus physicus* möglich ist, sondern auch weil bei der totalen Heterogeneität beider Substanzen nicht abzusehen ist, wie in der einen auch nur eine Idee der anderen denkbar sei. Auch in dieser Hinsicht ist die Vermittlung nur durch die Gottheit möglich, und Malebranche nimmt seine Zuflucht zu der neuplatonischen Ideenwelt in Gott. Der Mensch erkennt nicht die Körper, sondern ihre Ideen in Gott. Diese intelligible Körperwelt in Gott ist einerseits das Urbild der von Gott geschaffenen wirklichen Körperwelt, andrerseits dasjenige der von Gott uns mitgetheilten Ideen von ihr. Unsere Erkenntniss gleicht den wirklichen Körpern so, wie zwei Grössen, die einer dritten gleich sind, auch unter einander gleich sind. So verstand es Malebranche, dass die Philosophie lehre, alle Dinge in Gott zu schauen.

9. In ganz anderer Weise hat Spinoza die occasionalistischen Probleme gelöst. Die Erklärung irgend eines Modus des einen Attributs durch einen Modus des anderen war durch seine Begriffsbestimmung des Attributs (s. oben Nr. 5) ausgeschlossen: von ihr galt es[1]) wie von der Substanz: *in se est et per se concipitur*. Von einer Abhängigkeit des Räumlichen vom Bewusstsein oder umgekehrt konnte hiernach nicht die Rede sein; ihr Schein, der in den anthropologischen Thatsachen vorlag, bedurfte also einer anderen Erklärung, und dass diese mit Hilfe des Gottesbegriffs zu suchen war, verstand sich von selbst. Wenn aber deshalb die Lehre, dass Gott die alleinige Ursache alles Geschehens sei, sich auch bei Spinoza findet, so ist doch seine Uebereinstimmung mit den Occasionalisten nur im Motiv und im Worte, aber nicht im Sinne der Lehre zu finden. Denn nach Geulincx und Malebranche ist Gott der Schöpfer, nach Spinoza ist er das allgemeine Wesen der Dinge: nach jenen erzeugt Gott die Welt durch seinen Willen, nach diesem folgt nothwendig aus dem Wesen Gottes die Welt. Das ursächliche Verhältniss also wird trotz der Gleichheit des Worts *causa* sachlich hier ganz anders gedacht als dort. Bei Spinoza heisst es nicht: Gott erzeugt die Welt, sondern: er ist die Welt.

Seine Auffassung auch von der realen Dependenz, der Causalität, drückt Spinoza stets durch das Wort „folgen“ *(sequi, consequi)* und durch den Zusatz aus „wie aus der Definition des Dreiecks die Gleichheit seiner Winkel mit zwei Rechten folgt“. Deshalb wird die Abhängigkeit der Welt von Gott als mathematische Folge gedacht. Diese Auffassung des Causalverhältnisses[2]) hat somit das empirische Merkmal des „Erzeugens“, welches gerade bei den Occasionalisten eine so wichtige Rolle spielte, total abgestreift und setzt an die Stelle der anschaulichen Vorstellung vom lebendigen Wirken die logisch-mathematische Beziehung von Grund und Folge. Der Spinozismus ist eine consequente Gleichsetzung des Verhältnisses von Ursache und Wirkung mit demjenigen von Grund und Folge. Deshalb ist die Causalität der Gottheit nicht zeitlich, sondern ewig, d. h. zeitlos, und die wahre Erkenntniss eine Betrachtung der Dinge *sub quadam aeternitatis specie*. Diese Auffassung des Dependenzverhältnisses ergab sich von selbst aus dem Begriffe der Gottheit als des

1) Eth. I prop. 10. — 2) Vgl. SCHOPENHAUER, Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, cap. 6.

allgemeinen Wesens: aus diesem folgen zeitlos alle seine Modificationen, wie aus dem Wesen des Raumes alle Lehrsätze der Geometrie. Die geometrische Methode kennt keine andere Causalität als die des „ewigen Folgens“: dem Rationalismus gilt nur die dem Denken selbst eigene Form der Dependenz, das logische Hervorgehen der Folge aus dem Grunde, als selbstverständlich und deshalb auch als das Schema des Geschehens[1]): auch die reale Dependenz soll weder mechanisch noch teleologisch, sondern nur logisch-mathematisch begriffen werden.

Wie nun aber in der Geometrie zwar Alles aus dem Wesen des Raumes folgt, aber jedes besondere Verhältniss durch andere besondere Bestimmungen determinirt ist, so besteht auch in der spinozistischen Metaphysik das nothwendige Hervorgehen der Dinge aus Gott darin, dass jedes einzelne Endliche durch anderes Endliche determinirt ist. Die Summe der endlichen Dinge und die Modi jedes Attributs bilden eine anfangs- und endlose Kette strenger Determination. In allen waltet die Nothwendigkeit des göttlichen Wesens: aber kein Modus steht der Gottheit näher oder ferner als der andere. Hierin macht sich der Gedanke des Nicolaus Cusanus von der Incommensurabilität des Endlichen mit dem Unendlichen geltend. Keine emanatistische Stufenfolge führt von Gott zur Welt herab: alles Endliche ist wieder durch Endliches bestimmt, aber in allen ist Gott der alleinige Grund ihres Wesens.

Ist dies der Fall, so muss die Einheit des Wesens auch in dem Verhältniss der Attribute zu Tage treten, mögen diese qualitativ und causal noch so getrennt gehalten werden. Es ist doch dasselbe göttliche Wesen, welches hier in der Form der Räumlichkeit und dort in der Form des Bewusstseins existirt. So sind denn nothwendig beide Attribute so aufeinander bezogen, dass jedem Modus des einen ein bestimmter Modus des anderen entspricht. Diese Correspondenz oder dieser Parallelismus der Attribute löst das Räthsel des Zusammenhangs der beiden Welten: Ideen sind nur durch Ideen, und Bewegungen sind nur durch Bewegungen bestimmt; aber es ist der gleiche Weltinhalt des göttlichen Wesens, welcher den Zusammenhang der einen ebenso wie denjenigen der anderen ausmacht; im Attribut des Bewusstseins ist dasselbe enthalten wie im Attribut der Räumlichkeit. Dies Verhältniss wird von Spinoza nach den auch von Descartes gebrauchten scholastischen Begriffen des *esse in intellectu* und des *esse in re* dargestellt. Was im Attribut des Bewusstseins als Gegenstand *(objective)*, als Vorstellungsinhalt existirt, dasselbe existirt im Attribut der Räumlichkeit als etwas unabhängig vom Vorstellen Wirkliches *(formaliter)*[2]).

Spinoza's Auffassung ist also diese: jedes endliche Ding als ein Modus des göttlichen Wesens, z. B. der Mensch, existirt gleichmässig in beiden Attributen, als Geist und als Körper: und jede seiner einzelnen Functionen ist ebenso

---

1) Die nächste Aehnlichkeit hat daher Spinoza's Pantheismus mit dem scholastisch-mystischen Realismus von Scotus Eriugena (vgl. S. 237), nur dass bei diesem noch mehr das logische Verhältniss des Allgemeinen zum Besonderen das einzige Schema bildete: daraus ergab sich bei ihm der emanatistische Charakter, der bei Spinoza fehlt. — 2) Aber keine dieser beiden Existenzweisen ist ursprünglicher als die andere oder vorbildlich für die andere; beide drücken gleichmässig das Wesen Gottes aus *(exprimere)*. Daher ist eine idealistische Ausdeutung Spinoza's ebenso unrichtig wie eine materialistische, — obwohl beide sich aus ihm entwickeln konnten.

gleichmässig beiden Attributen angehörig, als Idee und als Bewegung. Als Idee ist sie durch den Zusammenhang der Ideen, als Bewegung durch denjenigen der Bewegungen bestimmt: aber in beiden enthält sie vermöge der Correspondenz der Attribute dasselbe. Der menschliche Geist ist die Idee des menschlichen Körpers, im Ganzen wie im Einzelnen[1]).

10. Ihren Abschluss fand diese vielspältige Gedankenbewegung in dem metaphysischen System von Leibniz, demjenigen, welches in der ganzen Geschichte der Philosophie von keinem an Allseitigkeit der Motive und an ausgleichender Combinationskraft erreicht wird. Es verdankt diese Bedeutung nicht nur der ausgebreiteten Gelehrsamkeit und dem harmonisirend abwägenden Geiste seines Urhebers, sondern hauptsächlich dem Umstande, dass dieser mit ebenso tiefem und feinem Verständniss in den Ideengängen der antiken und der mittelalterlichen Philosophie wie in den Begriffsbildungen der modernen Naturforschung heimisch war[2]). Nur der Erfinder der Differentialrechnung, welcher für Platon und Aritoteles ebensoviel Verständniss hatte wie für Descartes und Spinoza, welcher Thomas und Duns Scotus ebenso kannte und würdigte wie Bacon und Hobbes, — nur er konnte der Schöpfer der „prästabilirten Harmonie“ werden.

Die Versöhnung der mechanischen und der teleologischen Weltanschauung, und damit die Vereinbarung des wissenschaftlichen und des religiösen Interesses seiner Zeit ist das Leitmotiv des Leibnizschen Denkens. Er wünschte die mechanische Naturerklärung, deren begriffliche Ausgestaltung er selbst wesentlich förderte, in ganzer Ausdehnung durchgeführt zu sehen, und er sann dabei auf solche gedanklichen Mittel, durch deren Hilfe trotzdem der zweckvoll lebendige Charakter des Weltalls begreiflich bliebe. Es musste deshalb, wozu sich Andeutungen schon bei Descartes fanden, der Versuch gemacht werden, ob nicht der ganze mechanische Ablauf der Weltbegebenheiten doch zuletzt auf wirkende Ursachen zurückzuführen sei, deren zweckvolles Wesen auch der Gesammtheit ihrer Wirkung eine inhaltvolle Bedeutung gewähre. Leibniz' ganze philosophische Entwicklung läuft darauf hinaus, den Korpuskeln „Entelechien“ unterzuschieben und dem indifferenten Gott der geometrischen Methode die Rechte der platonischen αἰτία wiederzugewinnen. Das letzte Ziel seiner Philosophie ist, den Mechanismus des Geschehens als das Mittel und die Erscheinungsform zu verstehen, wodurch der lebendige Inhalt der Welt sich verwirklicht. Deshalb konnte er die „Ursache“ nicht mehr nur als „Sein“, konnte er Gott nicht mehr bloss als *ens perfectissimum*, konnte er die „Substanz“ nicht mehr nur durch ein unveränderliches Seinsattribut charakterisirt, konnte er ihre Zustände nicht mehr bloss als Modificationen, Determinationen oder Specificationen solcher Grundeigenschaft bestimmt denken: sondern das Geschehen wurde ihm wieder zum Wirken, die Substanzen nahmen die Bedeutung der Kräfte[3]) an, und auch der philosophische Gottesbegriff hatte zum wesentlichen Merkmal die schöpferische Kraft. Das aber war Leibniz'

1) Die Schwierigkeiten, welche hierbei aus dem Selbstbewusstsein und welche daneben aus dem Postulat der unzähligen Attribute entsprangen, hat Spinoza nicht gelöst: vgl. die Correspondenz mit Tschirnhausen, Op. II, 219f. — **2)** Vgl. Syst. nouv. 10. — **3)** La substance est un être capable d'action. Princ. de la nat. et de la grâce 1. Vgl. Syst. nouv. 2f. „Force primitive“.

Grundgedanke, dass sich diese schöpferische Kraft in der mechanischen Ordnung der Bewegungen bethätige.

Diesen dynamischen Standpunkt gewann Leibniz zunächst in der Theorie der Bewegung und zwar in einer Weise, welche von selbst zur Uebertragung auf die Metaphysik nöthigte[1]). Das mechanische Problem der Stetigkeit und die von Galilei begonnene Auflösung der Bewegung in die unendlich kleinen Impulse, welche für die in der Naturforschung massgebenden Untersuchungen von Huyghens und Newton den Ausgangspunkt bildeten, führten Leibniz auf das Princip des Infinitesimalcalcüls, auf seinen Begriff der „lebendigen Kraft“, insbesondere aber auf die Einsicht, dass das Wesen des Körpers, worin der Grund der Bewegung zu suchen sei, nicht in der Ausdehnung und auch nicht in der Masse (Undurchdringlichkeit), sondern in der Fähigkeit zu wirken, in der Kraft bestehe. Ist aber die Substanz Kraft, so ist sie überräumlich und immateriell. Deshalb sieht sich Leibniz genöthigt, auch die körperliche Substanz als immaterielle Kraft zu denken. Der Körper ist seinem Wesen nach Kraft; seine Raumgestalt, seine Raumerfüllung und seine Bewegung sind erst Wirkungen dieser Kraft. Die Substanz des Körpers ist metaphysisch[2]). Im Zusammenhange mit Leibniz' Erkenntnisslehre lautet dies so, dass die rationale, klare und deutliche Erkenntniss den Körper als Kraft, die sinnliche, dunkle und verworrene dagegen ihn als räumliches Gebilde auffasst. Daher ist der Raum für Leibniz weder mit dem Körper identisch (wie bei Descartes) noch dessen Voraussetzung (wie bei Newton), sondern ein Kraftproduct der Substanzen, ein *phaenomenon bene fundatum*, eine Ordnung ihrer Coexistenz, — keine absolute Wirklichkeit, sondern ein *ens mentale*[3]). Und dasselbe gilt *mutatis mutandis* von der Zeit. Daraus folgt dann aber weiter, dass die auf diese räumliche Erscheinungsweise der Körper bezüglichen Gesetze der Mechanik nicht rational, keine „geometrischen“, sondern thatächliche und zufällige Wahrheiten sind. Sie könnten anders gedacht werden. Ihr Grund ist nicht logische Nothwendigkeit, sondern — Zweckmässigkeit. Sie sind *lois de convenance:* und sie wurzeln in dem *choix de la sagesse*[4]). Gott hat sie gewählt, weil in der durch sie bestimmten Form der Weltzweck am besten erfüllt wurde. Sind die Körper Maschinen, so sind sie es in dem Sinne, dass dies zweckmässig construirte Gebilde sind[5]).

11. So wird bei Leibniz wieder, aber in reiferer Form als beim Neuplatonismus, das Leben zum Erklärungsprincip für die Natur; seine Lehre ist Vitalismus. Aber Leben ist Mannigfaltigkeit und dabei doch wieder Einheit. Die mechanische Theorie führte Leibniz ebenso auf den Begriff unendlich vieler Einzelkräfte, metaphysischer Punkte[6]), wie auf die Idee ihres continuirlichen Zusammenhanges. Der demokritischen Atomtheorie, der nominalistischen Metaphysik (NIZOLIUS) hatte er ursprünglich nahe gestanden; die occasionalistische Bewegung und vor allem das System Spinoza's machten ihm den Gedanken der All-Einheit vertraut: und die Lösung fand er wie Nicolaus Cusanus und

---

1) Syst. nouv. 3. — **2)** Damit war die Coordination der beiden Attribute *extensio* und *cogitatio* wieder aufgehoben: die Welt des Bewusstseins ist die wahrhaft wirkliche, die Welt der Räumlichkeit ist Erscheinung. Völlig platonisch stellt Leibniz (Nouv. Ess. IV, 3) die intelligible Welt der Substanzen den Erscheinungen der Sinne oder der materiellen Welt gegenüber. Vgl. unten § 33f. — **3)** Vgl. hauptsächlich die Correspondenz mit des Bosses. — **4)** Princ. 11. — **5)** Ibid. 3. — **6)** Syst. nouv. 11.

Giordano Bruno in dem Princip der Identität des Theils mit dem Ganzen. Jede Kraft ist die Weltkraft, aber in eigener Weise; jede Substanz ist die Weltsubstanz, aber in besonderer Form. Darum bestimmt Leibniz den Begriff der Substanz auch geradezu dahin, sie sei Einheit in der Vielheit[1]). Das bedeutet, dass jede Substanz in jedem Zustande die Fülle der übrigen „vorstellt", und zum Wesen der „Vorstellung" gehört immer die Vereinheitlichung einer Mannigfaltigkeit[2]).

Mit diesen Gedanken verbinden sich nun bei Leibniz die der metaphysischen Bewegung seit Descartes geläufigen Postulate der Isolirung der Substanzen gegen einander und der in dem gemeinsamen Weltgrunde entspringenden Correspondenz ihrer Functionen. Beide Denkmotive sind in der Monadologie am vollkommensten zum Austrag gekommen. Leibniz nennt die Kraftsubstanz Monade, — ein Ausdruck, der ihm auf verschiedenen Wegen der Tradition in der Renaissance zufliessen mochte. Jede Monade ist den anderen gegenüber ein vollkommen selbständiges Wesen, welches Einflüsse weder erfahren noch ausüben kann. Die Monaden „haben keine Fenster", und diese Fensterlosigkeit ist gewissermassen der Ausdruck ihrer „metaphysischen Undurchdringlichkeit"[3]). Dieser Abgeschlossenheit nach aussen giebt aber Leibniz zuerst den positiven Ausdruck, dass er die Monade für ein rein inneres Princip erklärt[4]): die Substanz ist daher eine Kraft von immanenter Wirksamkeit: die Monade ist nicht physischer, sondern seelischer Natur. Ihre Zustände sind Vorstellungen, und das Princip ihrer Thätigkeit ist das Begehren *(appétition)*, die „Tendenz" von einer Vorstellung zur anderen überzugehen[5]).

Jede Monade ist jedoch andrerseits ein „Spiegel der Welt", sie enthält das ganze Universum als Vorstellung in sich; darin besteht die Lebenseinheit aller Dinge. Jede aber ist auch ein Individuum, von allen anderen unterschieden. Denn es giebt nicht zwei gleiche Substanzen in der Welt[6]). Wenn sich nun die Monaden nicht durch den Vorstellungsinhalt unterscheiden, der vielmehr bei allen derselbe[7]) ist, so kann ihre Verschiedenheit nur in der Vorstellungsart zu suchen sein, und Leibniz erklärt: der Unterschied der Monaden besteht nur in dem verschiedenen Grade von Klarheit und Deutlichkeit, mit der sie das Universum „repräsentiren". So wird Descartes' erkenntnisstheoretisches Kriterium zum metaphysischen Prädicat, und zwar dadurch, dass Leibniz, ähnlich wie Duns Scotus (vgl. S. 270), den Gegensatz des Distincten

---

1) Monad. 13—16. — 2) Sehr glücklich kommt hierbei Leibniz (vgl. a. a. O.) die Zweideutigkeit von *Représentation* (die übrigens auch das deutsche „vorstellen" trifft) zu Statten, wonach das Wort einerseits „vertreten", andrerseits die Function des Bewusstseins bedeutet. Dass jede Substanz die übrigen „repräsentirt", heisst also einerseits, dass Alles in Allem enthalten ist (Leibniz citirt das antike *σύμπνοια πάντα* wie das *omnia ubique* der Renaissance), andrerseits dass jede Substanz alle übrigen „percipirt". Der tiefere Sinn und die Rechtfertigung dieser Zweideutigkeit liegt aber darin, dass wir von der Vereinheitlichung eines Mannigfaltigen uns überhaupt keine andere klare und deutliche Vorstellung machen können, als nach der Art der Verknüpfung, welche wir in der Function des Bewusstseins (Synthesis nach Kant) in uns selbst erleben. — 3) Monad. 7. Vgl. Syst. nouv. 14, 17. — 4) Monad. 11. — 5) Ibid. 15—19. — 6) Leibniz sprach dies als das *principium identitatis indiscernibilium* aus (Monad. 9). — 7) Dabei übersah freilich Leibniz, dass es in diesem Systeme des gegenseitigen Vorstellens der Substanzen zu keinem realen Inhalt kommt. Die Monade a stellt vor die Monaden b, c, d .... x. Aber was ist die Monade b? Est ist wiederum die Vorstellung der Monaden a, c, d .... x. Dasselbe gilt bei c u. s. f. bis ins Unendliche.

und des Confusen als einen solchen der Vorstellungskraft oder der Intensität auffasst. Daher gilt die Monade als activ, sofern sie klar und deutlich, als passiv, sofern sie dunkel und verworren vorstellt[1]): daher ist auch ihr Trieb auf den Uebergang von den dunklen zu den klaren Vorstellungen gerichtet, und die „Aufklärung" ihres eigenen Inhalts ihr Lebensziel. Auf jene Intensität der Vorstellungen aber wendet Leibniz das mechanische Princip der unendlich kleinen Impulse an: er nennt diese unendlich kleinen Bestandtheile des Vorstellungslebens der Monaden *petites perceptions*[2]) und bedarf dieser Hypothese zur Erklärung dafür, dass nach seiner Lehre die Monade offenbar sehr viel mehr Vorstellungen hat, als sie sich deren bewusst ist (vgl. unten § 33, 10). Nach heutigem Ausdruck würden die *petites perceptions* unbewusste Vorstellungen sein.

Solcher Verschiedenheiten giebt es aber unendlich viele, und die Monaden bilden nach dem Gesetz der Continuität — *natura non facit saltum* — eine ununterbrochene Stufenreihe, ein grosses Entwicklungssystem, welches von den „einfachen" Monaden zu den Seelen und den Geistern aufsteigt[3]). Die niedersten Monaden, welche nur dunkel und verworren, d. h. unbewusst vorstellen, sich also nur leidend verhalten, bilden die Materie: die höchste Monade, welche das Universum mit vollkommener Klarheit und Deutlichkeit vorstellt — eben deshalb nur Eine — und somit reine Activität ist, heisst die Centralmonade — Gott. Indem aber jede dieser Monaden sich selbst auslebt, stimmen sie vermöge der Gleichheit ihres Inhalts, in jedem Momente alle völlig mit einander überein[4]), und dadurch entsteht der Schein der Wirkung einer Substanz auf die andere. Dies Verhältniss ist die *harmonie préétablie des substances* — eine Lehre, worin das von Geulincx und Spinoza für die Beziehung der beiden Attribute eingeführte Princip der Correspondenz auf das Verhältniss der Gesammtheit aller Substanzen ausgedehnt erscheint. Hier wie dort aber bedingt dies Princip in seiner Ausführung die lückenlose Determination in der Thätigkeit aller Substanzen, die strenge Nothwendigkeit alles Geschehens und den Ausschluss allen Zufalls und aller Freiheit im Sinne der Ursachlosigkeit. Auch Leibniz rettet den Begriff der Freiheit für die endlichen Substanzen nur in der sittlichen Bedeutung einer Herrschaft der Vernunft über die Sinne und die Leidenschaften[5]).

Die prästabilirte Harmonie, diese Seins- und Lebensverwandtschaft der Substanzen, bedarf aber eines einheitlichen Erklärungsgrundes, und dieser kann nur in der Centralmonade gesucht werden. Gott, der die endlichen Substanzen schuf, hat einer jeden seinen eigenen Inhalt in besonderer Abstufung der Intensität des Vorstellens mitgegeben und damit sämmtliche Monaden so eingerichtet, dass sie durchweg mit einander übereinstimmen. Und in dieser ihrer nothwendigen Lebensentfaltung, mit der ganzen mechanischen Determination ihrer Vorstellungsabfolge verwirklichen sie den Zweck des schöpferischen Allgeistes. Dies Verhältniss des Mechanismus zur Teleologie fügt sich endlich

---

1) Monad. 49. — 2) Ibid. 21. — 3) Princ. 4. Dabei wird die „Seele" als Centralmonade eines Organismus aufgefasst, indem sie am deutlichsten die diesen constituirenden Monaden und danach erst mit geringerer Deutlichkeit das übrige Universum vorstelle: Monad. 61 ff. — 4) Syst. nouv. 14. — 5) Eo magis est libertas quo magis agitur ex ratione etc.: Leibn. de libert. (Op. E. 669).

auch den erkenntnisstheoretischen Principien von Leibniz ein. Die Gottheit und die anderen Monaden verhalten sich, wie bei Descartes die unendliche und die endlichen Substanzen. Für die rationalistische Auffassung aber ist nur das Unendliche ein Denknothwendiges, das Endliche dagegen etwas „Zufälliges“ in dem Sinne, dass es auch anders gedacht werden könnte, dass das Gegentheil keinen Widerspruch enthielte (vgl. oben § 30, 7). So nimmt der Gegensatz der ewigen und der nothwendigen Wahrheiten metaphysische Bedeutung an: nur Gottes Sein ist eine ewige Wahrheit; er existirt nach dem Satz vom Widerspruch mit logischer oder absoluter Nothwendigkeit. Die endlichen Dinge aber sind zufällig, sie existiren nur nach dem Princip des zureichenden Grundes vermöge ihrer Determination durch Anderes; die Welt und alles, was zu ihr gehört, hat nur bedingte, hypothetische Nothwendigkeit. Diese Contingenz der Welt führt Leibniz mit Duns Scotus[1]) auf den Willen Gottes zurück. Die Welt könnte anders sein; dass sie so ist, wie sie ist, verdankt sie der Auswahl, welche Gott zwischen den vielen Möglichkeiten getroffen hat[2]).

So laufen in Leibniz alle Fäden der alten und der neuen Metaphysik zusammen. Mit den in der Schule der Mechanik gebildeten Begriffen gestaltete er die Ahnungen der Philosophie der Renaissance zu einem systematischen Gedankenbau um, in welchem die Ideen des Griechenthums ihre Heimstätte mitten zwischen den Erkenntnissen der modernen Forschung fanden.

§ 32. Das Naturrecht.

Auch die Rechtsphilosophie der Renaissance ist einerseits von den Anregungen des Humanismus und andrerseits von den Bedürfnissen des modernen Lebens abhängig. Die ersteren zeigen sich nicht nur in den Anlehnungen an die antike Litteratur, sondern auch in der Wiedergeburt der antiken Staatsauffassung und in der Anknüpfung an deren Tradition: die letzteren treten als theoretische Verallgemeinerung derjenigen Interessen auf, mit welchen sich während dieser Zeit die weltlichen Staaten zu selbstherrlichen Lebensformen gestalteten.

1. Alle diese Motive zeigen sich zuerst bei Macchiavelli. In seiner Bewunderung des Römerthums spricht unmittelbar das italienische Nationalgefühl, und aus dem Studium der alten Geschichte gewann er die Theorie des modernen Staates wenigstens nach ihrer negativen Seite hin. Er forderte die völlige Unabhängigkeit des Staats von der Kirche und führte Dante's ghibellinische Staatslehre bis an die letzte Consequenz. Als das dauernde Hinderniss eines italienischen Nationalstaates bekämpft er die weltliche Herrschaft des Papstthums, und so vollzieht sich bei ihm wie einst bei Occam und Marsilius von Padua (vgl. S. 268) für das praktische Gebiet die allen Anfängen des modernen Denkens gemeinsame Trennung des Geistlichen und des Weltlichen. Die Folge davon aber war wie bei jenen Nominalisten, dass der Staat nicht teleologisch, sondern rein naturalistisch als ein Product der Bedürfnisse und

1) Die Beziehungen Leibniz' zu dem grössten der Scholastiker sind nicht nur hierin, sondern auch in vielen anderen Punkten zu erkennen; doch haben sie leider bisher noch nicht die verdiente Beachtung oder Behandlung gefunden. — 2) Vgl. jedoch hierzu unten § 35, 4.

der Interessen aufgefasst wurde. Daraus erklärt sich die Rücksichtslosigkeit, mit der Macchiavelli die Theorie von der Erwerbung und Erhaltung der fürstlichen Macht ausführte und die Politik lediglich unter dem Gesichtspunkte des Interessenkampfes behandelte.

Das Verhältniss von Staat und Kirche erregte aber im 16. und 17. Jahrhundert gerade dadurch besonderes Interesse, dass es in den Kämpfen und Verschiebungen der confessionellen Gegensätze eine immer wichtige, oft die entscheidende Rolle spielte. Dabei kam es zu einer interessanten Vertauschung der Auffassungen. Die protestantische Weltansicht, welche dem ersten Princip nach die mittelalterliche Werthscheidung des Geistlichen und des Weltlichen aufhob und die weltlichen Lebenssphären „entprofanisirte", sah auch im Staat, wie es dereinst Thomas gethan hatte[1]), eine göttliche Ordnung, und die reformatorische Rechtsphilosophie unter Führung Melanchthon's beschränkte das Recht des Staates mehr durch dasjenige der unsichtbaren Kirche als durch die Ansprüche der sichtbaren: ja, der protestantischen Staatskirche bot jene göttliche Mission der Obrigkeit einen werthvollen Rückhalt. Viel weniger konnte sich dem modernen Staate die katholische Kirche verpflichtet fühlen, und obwohl sie damit vom Thomismus abging, so liess sie sich doch solche Theorien wie die von Bellarmin und Mariana gefallen, in denen der Staat als menschliches Machwerk oder als ein Vertrag aufgefasst wurde. Denn damit verlor er die höhere Autorität und gewissermassen seine metaphysische Wurzel; er erschien aufhebbar: der menschliche Wille, der ihn geschaffen, konnte ihn auch wieder lösen, und selbst sein Oberhaupt büsste die absolute Unverletzlichkeit ein. Galt den Protestanten der Staat als unmittelbare göttliche Ordnung, so bedurfte er für die Katholiken als menschliche Einrichtung der Sanction der Kirche und sollte nicht mehr gelten, wo diese fehlte, sollte sie aber nur dann erhalten, wenn er sich in den Dienst der Kirche stellte. So lehrte Campanella, die spanische Weltherrschaft *(monarchia)* habe die Aufgabe, die Schätze der fremden Welttheile der Kirche für die Bekämpfung der Ketzer zur Verfügung zu stellen.

2. Auf die Dauer aber wichen diese Gegensätze der Rechtsphilosophie dem confessionellen Indifferentismus, der auch in der theoretischen Wissenschaft zur Herrschaft gelangt war, und indem der Staat wesentlich als eine Ordnung der irdischen Dinge betrachtet wurde, fiel das Verhältniss des Menschen zu Gott aus seinem Wirkungskreise heraus. Die Philosophie verlangte für den Staatsbürger überhaupt das Recht, welches sie für sich selber in Anspruch nahm, das Recht individuell freier Stellungnahme zu den religiösen Mächten der Zeit, und sie wurde damit zur Verfechterin der Toleranz. Der Staat habe sich um die religiöse Meinung der Einzelnen nicht zu kümmern, das Recht des Bürgers sei von seiner Zugehörigkeit zu der einen oder der anderen Confession unabhängig, — diese Forderung war das nothwendige Ergebniss der leidenschaftlich hin und her wogenden Confessionsstreitigkeiten des 16. und 17. Jahrhunderts. Darin kamen ungläubige Gleichgültigkeit und positive Ueberzeugung, die sich gegen andersgläubige Staatsmacht zu wehren hatte, überein.

In diesem Sinne schrieb schon Macchiavelli gegen die Alleinherrschaft der römischen Kirche: vollständig ist das Princip der Toleranz zuerst von Thomas

1) Vgl. oben § 25, 7.

Morus proklamirt worden. Die Bewohner der glückseligen Insel Utopia gehören den verschiedensten Confessionen an, die alle friedlich neben einander leben, ohne dass der Verschiedenheit der religiösen Ansichten irgend eine politische Bedeutung beigemessen würde. Sie haben sich sogar über einen gemeinsamen Cultus geeinigt, den jede Partei in ihrem Sinne deutet und durch besondere Cultusformen ergänzt. Ebenso hat Jean Bodin in seinem „Heptaplomeres" hochgebildete, typisch charakterisirte Vertreter nicht nur der christlichen Confessionen, sondern auch des Judenthums, des Mohammedanismus und des Heidenthums eine allen gleich genügende Form der Verehrung Gottes finden lassen. Auf mehr abstracte Weise endlich hat Hugo Grotius in den scharfen Unterscheidungen, mit denen er die Principien der philosophischen Rechtswissenschaft vortrug, göttliches und menschliches Recht vollkommen gesondert, jenes auf die Offenbarung und dieses auf die Vernunft gegründet, dabei aber auch eine ebenso scharfe und durchgängige Trennung der Lebenssphären ihrer Anwendung verlangt.

Das classische Grundbuch aber für die Toleranzbewegung ist Spinoza's theologisch-politischer Tractat geworden, welcher den so viel behandelten Gegenstand an der Wurzel fasste. Unter Benutzung mancher Gedanken und Beispiele aus der älteren, vom Averroismus beeinflussten jüdischen Litteratur führte dies Werk den Nachweis, dass die Religion und insbesondere die religiösen Urkunden weder die Aufgabe noch die Absicht haben, theoretische Wahrheiten zu lehren, und dass das Wesen der Religion nicht in der Anerkennung einzelner Dogmen, sondern in der Gesinnung und in dem dadurch bestimmten Wollen und Handeln bestehe. Daraus aber folge unweigerlich, dass der Staat noch weniger Grund oder Recht habe, sich um die Zustimmung seiner Bürger zu besonderen dogmatischen Lehren zu kümmern, dass er vielmehr kraft seiner realen Macht jeden Versuch zum Gewissenszwange, der von irgend einer der kirchlich organisirten Formen des religiösen Lebens ausgehe, in seine Schranken zurückzuweisen habe. Die mystisch tiefe Religiosität Spinoza's entfremdet ihn der dogmatischen Herrschaft der Kirchen und dem Glauben an den Wortlaut ihrer historischen Urkunden. Er macht das Princip geltend, dass die religiösen Bücher ihrem theoretischen Inhalt nach ebenso wie alle anderen Erscheinungen der Litteratur historisch erklärt, d. h. aus dem intellectuellen Zustande ihrer Verfasser begriffen werden müssen, und dass diese historische Kritik jenen theoretischen Vorstellungsweisen die bindende und normative Bedeutung für eine spätere Zeit nimmt.

3. Zu den politischen und kirchenpolitischen Interessen gesellten sich die socialen. Keiner hat ihnen beredteren Ausdruck gegeben als Thomas Morus. Das erste Buch der Utopia kommt mit einer ergreifenden Schilderung des Elendes der Massen zu dem Schluss, dass die Gesellschaft besser thäte statt der drakonischen Gerechtigkeit, mit der sie die Verletzung ihrer Gesetze straft, die Quellen des Verbrechens zu verstopfen; der Verfasser führt aus, dass an dem Unrecht des Einzelnen der grössere Theil der Schuld den verkehrten Einrichtungen des Ganzen zufalle. Diese aber bestehen in der durch den Gebrauch des Geldes herbeigeführten Ungleichheit des Besitzes, welche den Anlass zu allen Verirrungen der Leidenschaft, des Neides und des Hasses giebt. Das Idealbild, welches Moore im Gegensatze dazu von dem vollkommenen Zustande

der Gesellschaft auf der Insel Utopia entwirft, ist in seinen Grundzügen dem platonischen Idealstaate nachgebildet. Diese humanistische Erneuerung aber unterscheidet sich von ihrem Urbilde in einer für den modernen Socialismus charakteristischen Weise durch die Aufhebung der Standesunterschiede, welche dem antiken Denker durch seine Reflexion auf die thatsächlich gegebene Verschiedenheit in dem intellectuellen und moralischen Bestande der Individuen nothwendig erschienen waren. In einer für die folgende Entwicklung vorbildlichen Abstraction geht Morus von dem Gedanken der rechtlichen Gleichheit aller Staatsbürger aus, und die Formen der Lebensgemeinschaft, welche Platon von den herrschenden Klassen als Verzicht auf die natürlichen Triebe nach individueller Interessensphäre verlangt hatte, verwandelte Morus in eine Gleichheit des Anspruchs aller Bürger. Bei Platon sollten die Bevorzugten, um sich ganz dem allgemeinen Wohl zu widmen, auf allen Eigenbesitz verzichten: bei Morus wird die Aufhebung des Eigenthums als sicherstes Mittel zur Abschaffung der Verbrechen verlangt und durch die Gleichheit des Anspruchs aller an den Gesammtbesitz begründet. Dabei aber hält der englische Kanzler doch immer noch so weit an dem idealen Vorbilde des antiken Philosophen fest, dass er diese ganze Gleichtheilung der materiellen Interessen als die unerlässliche Grundlage dafür behandelt, wenn allen Staatsbürgern gleichmässig der Genuss der idealen Güter der Gesellschaft, der Wissenschaft und der Kunst, ermöglicht werden soll. Ein sechsstündiger Normalarbeitstag aller Mitglieder der Gesellschaft, meinte er, werde genügen, um alle äusseren Bedürfnisse der Gesammtheit zu befriedigen: die übrige Zeit solle jedem frei zu edlerer Beschäftigung bleiben. Mit diesen Bestimmungen erwächst bei Morus aus dem platonischen Entwurf das Programm für alle höheren Formen des modernen Socialismus.

Aber der Geist der Renaissance war von noch viel weltlicheren Interessen beseelt. Durch den Zauber der Entdeckungen gereizt, vom Glanz der Erfindungen geblendet, stellte er sich die Aufgabe, den gesammten äusseren, auf die natürlichen Lebensbedingungen gerichteten Zustand der menschlichen Gemeinschaft durch seine neuen Einsichten umgestalten zu können, und er sah vor sich ein Ideal der Behaglichkeit des Menschenlebens, welches sich aus einer vollkommenen und systematischen Ausnutzung der durch die Wissenschaft ermöglichten Kenntniss und Beherrschung der Natur entwickeln werde. Alle socialen Schäden werden dadurch geheilt werden, dass die menschliche Gesellschaft durch die wissenschaftliche Steigerung der äusseren Cultur über alle Sorgen und alle Noth, die sie jetzt bedrängen, hinausgehoben wird. Einige Erfindungen wie Compass, Buchdruckerkunst und Schiesspulver, sagt Bacon, haben genügt, um dem Menschenleben neue Bewegung, grössere Dimensionen, mächtigere Entfaltung zu geben: welche Umgestaltungen stehen uns bevor, wenn das Erfinden erst eine zweckvoll geübte Kunst sein wird! So wird das sociale Problem auf eine Verbesserung des materiellen Zustandes der Gesellschaft hinübergeleitet.

In Bacon's Nova Atlantis[1]) wird ein glückliches Inselvölkchen vorgeführt, das in sorgfältig bewahrter Verborgenheit durch geschickte Massregeln

---

1) Der Titel dieser Utopie und manches Andere darin ist eine Reminiscenz an Platon's Fragment des Kritias (113f.).

von den Culturfortschritten aller anderen Völker Kenntnis erhält und dabei selbst durch systematischen Betrieb des Forschens, Entdeckens und Erfindens die Beherrschung der Natur für die praktischen Interessen des Menschenlebens auf das Höchste steigert. Da werden in phantastischer Ahnung allerlei mögliche und unmögliche Erfindungen erzählt [1]), und die ganze Thätigkeit des „salomonischen Hauses" ist auf die Verbesserung des materiellen Wohlbefindens der Gesellschaft gerichtet, während die Schilderung der staatlichen Verhältnisse nur oberflächlich und unbedeutend ist.

Dagegen kommt es in Campanella's Sonnenstaat, in welchem die Nachwirkungen der „Utopia" von Morus sehr stark bemerkbar sind, zu einem vollständigen, sogar pedantisch bis in alle kleinen Verhältnisse geordneten Entwurf des socialistischen Zukunftsstaates, der nach keiner Richtung vor der äussersten Vergewaltigung der Freiheit individueller Lebensbewegung zurückschreckt. Von dem mathematisch abgezirkelten Plan der Reichsstadt [2]) bis zur Stundeneintheilung des täglichen Arbeitens und Geniessens, bis zur Bestimmung des Berufs, bis zur Paarung, bis zur astrologisch vorbestimmten Stunde der Begattung geschieht hier alles aus staatlicher Anordnung zum Wohle des Ganzen, und ein vielgegliedertes, sorgfältig (unter Beimischung metaphysischer Motive) [3]) ausgeklügeltes System der Bureaukratie baut sich auf der Abstufung des Wissens auf. Je mehr einer weiss, um so mehr Macht soll er im Staate haben, um durch seine Kenntniss den Naturverlauf zu regeln und zu verbessern. Die Gesichtspunkte dieser Verbesserung aber richten sich auch bei Campanella wesentlich auf die äussere Cultur. Bei ihm sollen sogar vier Stunden Tagesarbeit im Durchschnitt genügen, um das Wohlleben der Gesellschaft zu sichern, und an dieses auch wieder Alle gleichen Anspruch haben.

4. Bei aller Abenteuerlichkeit und Wunderlichkeit [4]) kommt aber doch in Campanella's Sonnenstaat mehr noch als in Moore's Utopie der Gedanke zur Geltung, dass der Staat ein Kunstwerk der menschlichen Einsicht zur Hebung der socialen Schäden sein solle. Beide Männer wollen so wenig wie Platon ein blosses Phantasiegebilde aufstellen, sie glauben an die Möglichkeit, „die beste Staatsverfassung" durch vernünftige Reflexion auf eine naturgemässe Ordnung der socialen Verhältnisse zu verwirklichen. Sie stiessen damit freilich auf manchen Widerstand. Schon Cardanus bekämpfte die Utopien im Princip und empfahl statt ihrer der Wissenschaft die Aufgabe, die Nothwendigkeit zu begreifen, mit welcher die wirklichen historischen Staaten in ihrer besonderen Bestimmtheit sich aus dem Charakter, den Lebensverhältnissen und den Erlebnissen der Völker entwickeln; er will sie als Naturproducte wie Organismen betrachtet und auf

---

1) Da fehlen zu Mikroskop und Teleskop nicht Mikrophon und Telephon; da giebt's riesige Sprengstoffe, Flugmaschinen, allerlei Werke mit Luft- und Wasserkraft und sogar „einige Arten" des perpetuum mobile! Besonderen Werth aber legt der Verfasser darauf, wie durch bessere Pflanzen- und Thierzucht, durch ungeahnte chemische Entdeckungen, durch Bäder und Luftkuren die Krankheiten vertrieben und das Leben verlängert werden sollen: auch Experimente an Thieren werden im Interesse der Medicin eingeführt. — **2)** Hierin folgt Campanella mehr den „Gesetzen" Platon's als seiner „Republik". — **3)** Dem obersten Herrscher — Sol oder Metaphysicus —, der das ganze Wissen in sich verkörpern muss, unterstehen zunächst drei Fürsten, deren Wirkungskreise den drei „Primalitäten" des Seins, Macht Weisheit und Liebe (vgl. § 29, 3) entsprechen, u. s. w. — **4)** Abenteuerlich ist besonders der starke Zusatz astrologisch-magischen Aberglaubens, wunderlich die mönchisch-rohe Behandlung sexueller Verhältnisse.

ihre Zustände die medicinischen Kategorien von Gesundheit und Krankheit angewendet wissen. In grösserem Stile und frei von der pythagoreischen Astrologie, in der sich der Mathematiker Cardanus erging, dafür aber mit stark constructiver Phantasie hat der praktische Staatsmann Bodin die Mannigfaltigkeit der historischen Wirklichkeit im Staatsleben zu begreifen gesucht.

Allein der Zug der Zeit ging mehr darauf, ein für alle Zeiten und Verhältnisse gleichmässig in der Natur begründetes und durch Vernunft allein zu erkennendes Recht zu suchen: wollte doch ein Mann wie Albericus Gentilis durch kindlich-plumpe Analogien privatrechtliche Principien auf physicalische Gesetze zurückführen. Festeren und fruchtbareren Boden gewann man, wenn statt der allgemeinen „Natur" die menschliche Natur genommen wurde. Das geschah von Hugo Grotius. Wie Thomas von Aquino fand er im Geselligkeitsbedürfniss das Grundprincip des natürlichen Rechts, und in der logischen Deduction die Methode seiner Entwicklung. Was die Vernunft als mit der geselligen Natur des Menschen übereinstimmend und daraus folgend erkennt, darin besteht das durch keine geschichtliche Wandlung abzuändernde *ius naturale*[1]). Der Gedanke eines solchen absoluten Rechts, welches nur durch seine Begründung in der Vernunft unabhängig von staatlicher Macht und vielmehr als deren letzter Grund bestehe, war Grotius durch die Analogie des Völkerrechts nahe gelegt, welchem seine Untersuchung zunächst galt. Andrerseits aber wurde vermöge dieses sachlichen Princips das Privatrecht massgebende Voraussetzung auch für das Staatsrecht. Befriedigung individueller Interessen, Schutz des Lebens und Eigenthums erschien als wesentlicher Zweckinhalt der Rechtsordnung. In formeller und methodischer Hinsicht dagegen war dies philosophische Rechtssystem durchaus constructiv; es sollte nur die logischen Consequenzen des Princips der Geselligkeit ziehen. In gleicher Weise galt auch für Hobbes das *corpus politicum* als eine aus dem Begriffe ihres Zwecks durch reine Verstandesthätigkeit abzuleitende Maschine und die philosophische Rechtslehre als eine vollkommen demonstrirbare Wissenschaft. Damit aber erschien dies Feld in hervorragendem Masse zur Anwendung der geometrischen Methode geeignet, und Pufendorf führte ihren ganzen Apparat ein, indem er, Grotius und Hobbes combinirend, das gesammte System synthetisch aus dem Gedanken entwickelte, dass der Selbsterhaltungstrieb des Individuums sich vernünftiger und erfolgreicher Weise nur in der Befriedigung des Geselligkeitsbedürfnisses erfüllen könne. In dieser Form hat das Naturrecht als Ideal einer „geometrischen" Wissenschaft bis weit in das 18. Jahrhundert hinein (Thomasius, Wolff, ja bis Fichte und Schelling) bestanden und den allgemeinen Niedergang des cartesianischen Princips überdauert.

5. Sachlich aber war damit der letzte Grund des öffentlichen Lebens und des gesellschaftlichen Zusammenhanges in die Interessen der Individuen verlegt: die Mechanik des Staats fand in der Triebbestimmtheit des Einzelmenschen jenes selbstverständliche und einfache Moment[2]), woraus nach Galileischem Princip die zusammengesetzten Gebilde des Rechtslebens erklärt werden konnten. Damit ging auch die Staatslehre auf die epikureische[3]) Theorie des

1) De iur. bell. et pac. I, 1, 10. — **2)** Der Terminus „conatus" trifft in diesem Sinne bei Hobbes und Spinoza für beide Gebiete, das physische wie das psychische, zu. — **3)** Wie

gesellschaftlichen Atomismus (vgl. S. 141) zurück, und das synthetische Princip, wodurch das Zustandekommen des Staats begriffen werden sollte, war der Vertrag. Von Occam und Marsilius bis zu Rousseau, Kant und Fichte hat diese Vertragstheorie das philosophische Staatsrecht beherrscht. Grotius und Hobbes haben ihr die sorgfältigste Ausführung gewidmet. An den Staatsvertrag, durch welchen die Individuen sich zu einer Interessengemeinschaft vereinigen, schliesst sich der Herrschafts- oder Unterwerfungsvertrag, vermöge dessen die Einzelnen ihr Recht und ihre Macht auf die Obrigkeit übertragen. Das erwies sich als ein allgemeiner Rahmen, in den die verschiedensten politischen Ansichten passten. Während Grotius und ebenso Spinoza die Interessen der Bürger am besten durch eine aristokratisch-republikanische Verfassung gewährleistet fanden, konnte Hobbes von derselben Voraussetzung her seine Theorie des rein weltlichen Absolutismus deduciren, wonach die Staatsgewalt in Einer Persönlichkeit, der allgemeine Wille in dem Einzelwillen des Herrschers unverbrüchlich vereinigt sein sollte.

Auf das Engste verbunden erscheint mit der Vertragstheorie die Ausbildung des Begriffs der Souveränetät. Die Quelle aller Herrschergewalt ist danach der Volkswille, aus dem der Staats- und Unterwerfungsvertrag hervorgegangen ist: der eigentliche Träger der Souveränetät ist das Volk. Indessen wird nun jener Vertrag und die damit vollzogene Macht- und Rechtübertragung von den Einen als unwiderruflich, von den Anderen als widerruflich angesehen. So behauptet Bodin trotz der Lehre von der Volkssouveränetät die Unbeschränktheit und bedingungslose Geltung der königlichen Gewalt, die Unverletzlichkeit des Herrschers und die Unberechtigtheit jeden Widerstandes gegen ihn: noch vollständiger aber erscheint bei Hobbes die Souveränetät des Volkes in derjenigen des Monarchen aufgesogen, dessen Wille hier ganz im Sinne des *L'état c'est moi* als alleinige Rechtsquelle im positiven Staatsleben gilt. Im Gegensatz dazu, und der Voraussetzung nach entschieden consequenter, behaupteten die „monarchomachischen Theorien", deren Hauptvertreter neben Buchanan (1506–1582) und Languet (1518–1581) der Niedersachse Althus ist, dass der Herrschaftsvertrag hinfällig werde, sobald die Obrigkeit nicht mehr recht, d. h. nicht mehr im Interesse und nach dem Willen des Volkes regiert. Wird der Vertrag von der einen Seite gebrochen, so ist er auch für die andere nicht mehr verbindlich; in dieser Lage fällt die Souveränetät wieder an ihren ursprünglichen Träger zurück. Hat der Mensch mit Absicht und Ueberlegung den Staat gemacht, so hebt er ihn wieder auf, wenn sich zeigt, dass die Absicht verfehlt wird. So bereitet schon die Renaissance die Theorie der Revolution vor[1]).

Ihre besondere Färbung aber erhalten alle diese Theorien durch die kirchenpolitischen Rücksichten, wonach die unumschränkte Gewalt des Herrschers je nach seinem Verhältniss zu den Confessionen entweder als gefährlich oder als förderlich empfunden wurde. Den radicalsten Standpunkt der Real-

---

auf dem theoretischen Gebiet, so erringt auch auf dem praktischen das demokritisch-epikureische Princip einen späten Sieg.

1) Mit specieller Anwendung auf die englischen Zustände des 17. Jahrhunderts und das Recht der damaligen „Revolution" sind diese Principien von dem Dichter John Milton (Defensio pro populo Anglicano 1651) und von Algernon Sidney (Discourses of government 1683) vertreten worden.

politik nahm vermöge seines religiösen Indifferentismus Hobbes ein: Religion ist Privatmeinung, und staatliche Geltung hat nur diejenige, zu welcher sich der Souverän bekennt. Keine andere Religion oder Confession kann im öffentlichen Leben geduldet werden. Hobbes gab die philosophische Theorie für das historische *Cuius regio illius religio.* Und Spinoza schloss sich ihm an. Er trat für Gedankenfreiheit und gegen allen Gewissenszwang auf, aber ihm war die Religion nur Erkenntniss und Gesinnung; für das öffentliche Erscheinen der Religiosität in Kirche und Gottesdienst sollte im Interesse der Ordnung und des Friedens nur die Bestimmung der Obrigkeit gelten. In positiverem Sinne erklärte sich die protestantische Rechtsphilosophie für die kirchenpolitische Souveränetät des Königthums von Gottes Gnaden, während auch in ihr, z. B. bei Althus, einer andersgläubigen Obrigkeit gegenüber die Souveränetät des Volkes vertheidigt wurde. Dasselbe Motiv entschied da, wo die Jesuiten die Absetzbarkeit der Obrigkeit und die Entschuldbarkeit des Fürstenmordes behaupteten (vgl. oben No. 1).

6. Die Begründung der Vertragstheorie beruhte bei Hobbes auf allgemeineren Motiven. Wenn das gesellschaftliche und staatliche Leben aus der „menschlichen Natur" begriffen werden sollte, so fand der englische Philosoph deren alles bestimmenden Grundzug in dem Selbsterhaltungstriebe oder dem Egoismus, dem einfachen, selbstverständlichen Erklärungsprincip für das ganze Willensleben. Dabei liessen die materialistische Metaphysik und die sensualistische Psychologie (vgl. § 31, 6) diesen Selbsterhaltungstrieb seinem ursprünglichen Wesen nach nur auf die Erhaltung und Förderung der sinnlichen Existenz des Individuums gerichtet erscheinen. Alle anderen Gegenstände des Willens konnten nur als Mittel zur Herbeiführung jenes obersten Gesammtzwecks gelten. Diesem Princip gemäss gab es auch für den Menschen als Naturwesen keine andere Norm der Beurtheilung als diejenige der Förderung oder Hemmung, des Nutzens oder Schadens: die Unterscheidung des Guten und des Bösen, des Gerechten und des Ungerechten ist nicht auf dem individuellen, sondern nur auf dem socialen Standpunkte möglich, wo statt des einzelnen das gemeinsame Interesse den Massstab bildet. So wurde der Egoismus zum Princip der gesammten praktischen Philosophie; denn wenn der Selbsterhaltungstrieb des Individuums durch das Gebot des Staats beschränkt und corrigirt werden sollte, so galt dieser Staat selbst als die künstlichste und vollkommenste aller der Vorrichtungen, welche der Egoismus getroffen hat, um seine Befriedigung zu erreichen und zu sichern. Der Naturzustand, in welchem ursprünglich der Egoismus eines Jeden gegen den jedes Andern steht, ist der Kampf Aller gegen Alle: ihm zu entrinnen, ist der Staat als ein Vertrag zu gegenseitiger Gewährleistung der Selbsterhaltung gegründet worden. Das Geselligkeitsbedürfniss ist nicht ursprünglich: es ergiebt sich nur mit Nothwendigkeit als das leistungsfähigste und sicherste Mittel zur Befriedigung des Egoismus.

Diese Lehre nahm Spinoza an, gab ihr aber durch Einfügung in seine Metaphysik eine idealere Bedeutung. „*Suum esse conservare*" ist auch für ihn Quintessenz und Grundmotiv alles Wollens. Da aber jeder endliche Modus gleichmässig beiden Attributen angehört, so richtet sich sein Selbsterhaltungstrieb ebenso auf seine bewusste Thätigkeit, d. h. sein Wissen, wie auf seine Behaup-

tung in der körperlichen Welt, d. h. seine Macht. So wird der Grundtrieb alles individuellen Willenslebens auf die baconische Identität von Wissen und Macht gedeutet, und damit verbindet sich für Spinoza das Princip, dass das Recht eines Jeden so weit reiche wie seine Macht. In diesen begrifflichen Zusammenhängen findet der Philosoph den Erklärungsgrund für das empirische Staatsleben, wobei er sich der Hauptsache nach in den Bahnen von Hobbes bewegt und nur in Betreff der Ansicht über die zweckentsprechendste Verfassungsform, wie oben bemerkt, von ihm abweicht. Dieselbe Begriffsverschlingung aber bietet sich Spinoza auch als Ausgangspunkt für seine mystisch-religiöse Tugendlehre dar. Denn da das wahre „*esse*“ jedes endlichen Dinges die Gottheit ist, so muss die einzig vollkommene Befriedigung des Selbsterhaltungstriebes in der „Liebe zu Gott“ bestehen. Dass Malebranche, der über den „atheistischen Juden“ so heftig sprach, „mit ein bischen anderen Worten“ dasselbe lehrte, ist schon oben (§ 31, 4) erwähnt worden.

7. Lebhaften Widerspruch fand Hobbes' Theorie des Egoismus — das *selfish system*, wie man später meist sagte — bei seinen Landsleuten. Die Zurückführung ausnahmslos aller Willensthätigkeiten auf den Selbsterhaltungstrieb erregte zugleich sittliche Empörung und den theoretischen Widerspruch psychologischer Erfahrung. Den Kampf gegen Hobbes nahm zunächst die neuplatonische Schule von Cambridge auf, deren litterarische Hauptvertreter Ralph Cudworth und Henry More sind. In diesem Kampfe aber entwickelte sich nach antikem Vorbilde der Gegensatz von φύσις und θέσις. Für Hobbes entsprangen Recht und Sittlichkeit gesellschaftlicher Satzung; für seine Gegner waren sie ursprüngliche und unmittelbar gewisse Forderungen der Natur. Beide Theile hielten der theologisch-dogmatischen Begründung der praktischen Philosophie die *lex naturalis* entgegen: aber für Hobbes war das Naturgesetz die demonstrirbare Consequenz des wohlverstandenen Egoismus; für die „Platoniker“ war es nach stoisch-ciceronianischem Princip eine unmittelbare, dem menschlichen Geiste eingeborene Gewissheit.

In demselben Sinne ging Cumberland gegen Hobbes vor. Er wollte die Socialität des Menschen für ebenso ursprünglich angesehen haben wie seinen Egoismus: die „wohlwollenden“, altruistischen Neigungen, deren Thatsächlichkeit nicht zu bezweifeln ist, sind unmittelbar selbständige Gegenstände der Selbstwahrnehmung; das „Geselligkeitsbedürfniss“ ist nicht erst das raffinirte Product kluger Selbstsucht, sondern — wie es Hugo Grotius aufgefasst hatte — ein primäres, constitutives Merkmal der menschlichen Natur. Wenn der Egoismus auf das Eigenwohl abzielt, so sind die altruistischen Motive auf das Gesammtwohl gerichtet, ohne welche das Eigenwohl nicht möglich ist. Diese Verknüpfung, welche bei Hobbes an die kluge Einsicht des Menschen gebunden erschien, gilt für Cumberland als eine Bestimmung Gottes, dessen Befehl daher als das autoritative Princip für die Befolgung der in den wohlwollenden Neigungen sich aussprechenden Anforderungen betrachtet wird.

Der natürlichen Vernunftmoral, welche so einerseits gegen die Orthodoxie andrerseits gegen den Sensualismus verfochten wurde, tritt die natürliche Vernunftreligion an die Seite, welche von Herbert von Cherbury gegen dieselben beiden Fronten aufgestellt worden war. Auch die Religion soll weder auf historische Offenbarung noch auf menschliche Satzung begründet

werden: sie gehört zum eingeborenen Besitz des menschlichen Geistes. Der *consensus gentium* beweist — so argumentirt Herbert in altstoischer Weise —, dass der Glaube an die Gottheit ein nothwendiger Bestandtheil der menschlichen Vorstellungswelt, eine Forderung der Vernunft ist: aber als wahrer Inhalt der Religion, den Dogmen der Religionen gegenüber, kann deshalb auch nur das Bestand haben, was jenen Forderungen der Vernunft entspricht.

So spielen sich in der durch Hobbes angeregten, sehr lebhaften Discussion der englischen Litteratur die Fragen der praktischen Philosophie allmählich auf das psychologische Gebiet hinüber. Was ist im menschlichen Geiste — so lautet das Problem — der Ursprung von Recht, Moral und Religion? Damit aber leiten sich die Bewegungen der Aufklärungsphilosophie ein.

V. Theil.

Die Philosophie der Aufklärung.

Ausser der Litteratur auf S. 285 sind zu vergleichen:

Leslie Stephen, History of English thought in the 18th century. London 1876.

J. Mackintosh, On the progress of ethical philosophy during the 17th and 18th centuries; Edinburg 1872.

Ph. Damiron, Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au 18ième siècle. 2 Bde. Paris 1858—64.

E. Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz. München 1873.

Dazu H. Hettner, Litteraturgeschichte des 18. Jahrh. 3 Thle.

Der natürliche Rhythmus des intellectuellen Geschehens brachte es mit sich, dass in der modernen wie in der griechischen Philosophie auf eine erste kosmologisch-metaphysische Periode ein Zeitraum wesentlich anthropologischen Charakters folgte, und dass damit wiederum das neu erwachte rein theoretische Streben einer praktischen Auffassung der Philosophie als Weltweisheit weichen musste. In der That finden sich alle Züge der griechischen Sophistik mit gereifter Gedankenfülle, mit ausgebreiteter Mannigfaltigkeit, mit vertieftem Inhalt, aber deshalb auch mit verschärfter Energie der Gegensätze in der Philosophie der Aufklärung wieder, deren zeitliche Ausdehnung ungefähr mit dem 18. Jahrhundert zusammenfällt. An die Stelle Athens tritt die ganze Breite der geistigen Bewegung in den europäischen Culturvölkern, und die wissenschaftliche Tradition zählt nun ebensoviel Jahrtausende, wie damals Jahrhunderte: aber die gesammte Richtung und die Gegenstände, die Gesichtspunkte und die Ergebnisse des Philosophirens zeigen in diesen beiden zeitlich so weit geschiedenen und ihrem Culturhintergrunde nach so sehr verschiedenen Perioden eine lehrreiche Aehnlichkeit und Verwandtschaft. Es waltet in beiden dieselbe Einkehr in das Subject, dieselbe zweifelvoll überdrüssige Abwendung von metaphysischer Grübelei, dieselbe Vorliebe für eine empirisch-genetische Betrachtung des menschlichen Seelenlebens, dieselbe Forschung nach der Möglichkeit und den Grenzen wissenschaftlicher Erkenntniss und dieselbe Leidenschaftlichkeit in der Discussion der Probleme des gesellschaftlichen Lebens: nicht minder charakteristisch endlich ist für beide Zeitalter das Eindringen der Philosophie in die breiten Kreise der allgemeinen Bildung und die Verschmelzung der wissenschaftlichen mit der litterarischen Bewegung.

Für die Aufklärung des 18. Jahrhunderts aber war die Grundlage in den allgemeinen Zügen einer weltlichen Lebensansicht gegeben, wie sie während der Renaissance durch die frischen Bewegungen in Kunst, Religion, Staat und Naturforschung herausgearbeitet worden waren. Hatten diese im 17. Jahrhun-

dert zunächst ihre metaphysische Formulirung gefunden, so kam nun wieder die Frage in den Vordergrund, wie in dem Rahmen der neuen Weltanschauung der Mensch sein eigenes Wesen und seine eigene Stellung aufzufassen habe: und vor dem Werte, den man auf diese Frage legte, trat das Interesse an der Verschiedenheit der metaphysischen Begriffe, worin jene Weltanschauung niedergelegt worden war, immer entschiedener zurück. Man begnügt sich mit den allgemeinen Umrissen der gewonnenen Weltansicht, um desto eingehender sich mit den Fragen des Menschenlebens zu beschäftigen, und alle die Lehren der Aufklärung, welche so heftig gegen die Speculation polemisiren, arbeiten im Grunde genommen von Anfang an mit einer Metaphysik des „gesunden Menschenverstandes“, der zuletzt seine Stimme so laut erhob, und der doch schliesslich nur dasjenige als selbstverständliche Wahrheit voraussetzte, was ihm aus dem Ertrag der Arbeit der vorhergehenden Jahrhunderte zugefallen war.

Die Anfänge der Aufklärungsphilosophie sind in England zu suchen, wo bei den geordneten Zuständen, welche dem Abschluss der Revolutionsperiode folgten, ein mächtiger Aufschwung des litterarischen Lebens auch die Philosophie für die Interessen der allgemeinen Bildung in Anspruch nahm. Von England verpflanzte sich diese Litteratur nach Frankreich: hier aber wirkte der Gegensatz der Ideale, welche sie mit sich brachte, zu der socialen und politischen Wirklichkeit derartig, dass nicht nur der Vortrag der Gedanken von vornherein erregter, heftiger war, sondern auch die Gedanken selbst sich schärfer zuspitzten und ihre negative Energie gegen das in Staat und Kirche Bestehende kräftiger hervorkehrten. Von hier aus zunächst, dann aber auch von directer Einwirkung aus England[1]) übernahm Deutschland die aufklärerischen Ideen, für die es in mehr theoretischer Weise schon selbständig vorbereitet war: und hier fanden diese ihre letzte Vertiefung und eine Reinigung und Veredlung durch ihr Aufgehen in die deutsche Dichtung, mit welcher sich die Renaissance des classischen Humanismus vollendete.

Der Führer der englischen Aufklärung ist John Locke dadurch geworden, dass er eine populäre Form empirisch-psychologischer Darstellung für die allgemeinen Umrisse der cartesianischen Weltauffassung fand. Während dann deren metaphysische Tendenz in Berkeley noch einen idealistischen Nachsprössling hervorbrachte, breitete sich die anthropologisch-genetische Betrachtungsweise schnell und siegreich über alle Probleme der Philosophie aus. Dabei blieb der Gegensatz zwischen der sensualistischen Associationspsychologie und den nativistischen Theorien verschiedenen Ursprungs für die Entwicklung massgebend. Er beherrschte die lebhafte Bewegung der Moralphilosophie und die damit zusammenhangende Ausbildung des Deismus und der Naturreligion: und er fand seine schärfste Ausprägung auf dem erkenntnisstheoretischen Gebiete, wo der consequenteste und tiefste der englischen Denker, David Hume, den Empirismus zum Positivismus entwickelte und dadurch den Widerspruch der schottischen Schule hervorrief.

Als der Pionier der französischen Aufklärung erscheint Pierre Bayle, dessen „Dictionnaire“ die Anschauungen der gebildeten Welt völlig in die Rich-

1) Vgl. G. Zart, Der Einfluss der englischen Philosophen auf die deutsche Philos. des 18. Jahrh. (Berlin 1881.)

tung der religiösen Skepsis lenkte; und nach dieser Seite hauptsächlich wurde dann auch die englische Litteratur in Paris aufgenommen. Voltaire ist der grosse Schriftsteller, welcher nicht nur dieser Wendung den beredtesten Ausdruck gegeben, sondern auch die positiven Momente der Aufklärung in der nachdrücklichsten Weise vertreten hat. Aber die Entwicklung drängte mit viel grösserer Wucht auf die negative Seite. In dem gemeinsamen Denken der Encyclopädisten vollzog sich Schritt für Schritt der Umschwung vom Empirismus zum Sensualismus, vom Naturalismus zum Materialismus, vom Deismus zum Atheismus, von der enthusiastischen zur egoistischen Moral. Solcher Aufklärung des Verstandes, deren gesammte Linien in dem Positivismus Condillac's zusammenliefen, trat in Rousseau eine Gefühlsphilosophie von elementarer Gewalt gegenüber, um zur intellectuellen Gestaltung der Revolution zu führen.

Deutschland war für die aufklärerische Bewegung schon durch die Leibniz'sche Philosophie und den grossen Kathedererfolg, welchen Wolff mit ihrer Umbildung erzielte, gewonnen: aber hier überwog bei dem Mangel eines einheitlichen öffentlichen Interesses die Tendenz der individuellen Bildung. Für deren Zwecke wurden die Ideen des „philosophischen Jahrhunderts" auf psychologischem und erkenntnisstheoretischem, wie auf moralischem, politischem und religiösem Gebiete mit grosser Mannigfaltigkeit, aber ohne principielle Neuschöpfung verarbeitet, bis der trockenen Verständigkeit, womit sich eine überhebungsvolle Popularphilosophie besonders an der Berliner Akademie[1]) breit machte, frisches Leben und höhere Gesichtspunkte durch die poetische Bewegung und die grossen Persönlichkeiten ihrer Träger, Lessing und Herder, zugeführt wurden. Dieser Umstand bewahrte die deutsche Philosophie des 18. Jahrhunderts davor, sich in theoretisch skeptische Selbstzersetzung wie die englische, oder in praktisch-politische Zersplitterung wie die französische zu verlieren: durch die Berührung mit einer grossen, von Ideengehalt strotzenden Litteratur bereitete sich hier eine neue grosse Epoche der Philosophie vor.

John Locke, 1632 zu Wrington bei Bristol geboren, in Oxford gebildet, durch seinen Lebenslauf in das wechselvolle Geschick des Staatsmannes Lord Shaftesbury verflochten, kam mit Wilhelm von Oranien aus holländischem Exil 1688 in seine Heimath zurück, bekleidete unter der neuen Regierung, die er auch publicistisch mehrfach vertrat, mehrere höhere Staatsämter und starb in ländlicher Musse 1704. Einfache Verständigkeit und nüchterne Klarheit sind die Vorzüge seiner intellectuellen Persönlichkeit: aber ihnen entspricht auch eine gewisse Dürftigkeit der Gedanken und ein Versagen des eigentlich philosophischen Triebes. Trotzdem hat ihn sein Muth der Trivialität populär und damit zum Führer der Aufklärungsphilosophie gemacht. Sein philosophisches Werk führt den Titel Essay concerning human understanding (1690); daneben sind Some thoughts on education (1693), The reasonableness of Christianity (1695) und unter den posthumen Abhandlungen The conduct of understanding zu nennen. Vgl. Fox Bourne, The life of J. L. (London 1876). Th. Fowler, J. L. (London 1880). G. v. Hertling, J. L. und die Schule von Cambridge (Freiburg i. B. 1892).

George Berkeley war in Killerin (Irland) 1685 geboren, betheiligte sich als Geistlicher eine Zeitlang an Missions- und Colonisationsversuchen in America, wurde 1734 Bischof von Cloyne und starb 1753. Vorbereitet durch die Theory of vision (1709), erschien 1710 sein Treatise on the principles of human knowledge, welchem Hauptwerke später die Three dialogues between Hylas and Philonous und Alciphron or the minute philosopher folgten. Ausgabe der Werke von Fraser, 4 Bde., London 1871; derselbe hat auch eine gute Gesammtdarstellung (Edinburg u. London 1881) gegeben. Vgl. Collyns Simon, Universal immaterialism (London 1862).

Die Associationspsychologie fand ihre Hauptvertreter in Peter Brown (als Bischof von Cork 1735 gestorben; The procedure, extent and limits of human understanding

1) Vgl. Ch. Barthlomess, Histoire philosophique de l'académie de Prusse. Paris 1851.

1719), David Hartley (1704—1757); De motus sensus et idearum generatione, 1746; Observations on man, his frame, his duty and his expectations, 1749), Edward Search, pseudon. für Abraham Tucker (1705—1774, Light of nature, 7 Bde., London 1768—77); Joseph Priestley (1733—1804; Hartley's Theorie of human mind on the principles of association of ideas, 1775; Disquisitions relating to matter and spirit, 1777); John Horne Tooke (1736 bis 1812; Ἔπεα πτερόεντα or the diversions of parley, 1798; vgl. STEPHEN, Memoires of J. H. T., London 1813); Erasmus Darwin (1731—1802, Zoonomia or the laws of organic life, 1794 ff.); schliesslich Thomas Brown (1778—1820; Inquiry into the relation of cause and effect, 1804; posthum die in Edinburg gehaltenen Lectures on the philosophy of human mind.). — Vgl. BR. SCHOENLANK, Hartley u. Priestley als Begründer des Associationismus (Halle 1882); L. FERRI, Sulla dottrina psichologica dell' associazione, saggio storico e critico (Rom 1878).

Von den in der älteren Weise platonisirenden Gegnern dieser Richtung ist namentlich Richard Price (1723—91) durch seinen Streit mit Priestley bekannt geworden:

Priestley, The Doctrine of philosophical necessity, 1777; Price, Letters on materialism and philosophical necessity, 1778; Priestley, Free discussions of the doctrines of materialism, 1778.

Als eine ästhetische Auszweigung der Associationspsychologie darf man die einflussreichen Untersuchungen von Edmund Burke (1730—1797) bezeichnen: „Philosophical inquiry into the origin of our ideas of sublime and beautiful" (1756).

Unter den englischen Moralphilosophen nimmt die bedeutendste Stellung Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper, 1671—1713) ein, dessen Abhandlungen unter dem Titel Characteristics of men, manners, opinions and times (1711) gesammelt sind. Er ist einer der vornehmsten und feinsten Repräsentanten der Aufklärung; die humanistische Bildung ist die Grundlage seines geistigen Wesens, in ihr beruht die Freiheit des Denkens und Urtheilens ebenso wie der Geschmack der Auffassung und der Darstellung in seinen Schriften: er selbst ist ein hervorragendes Beispiel für seine ethische Lehre vom Werthe der Persönlichkeit. Vgl. G. v. GIZYCKI, Die Philosophie Sh.'s (Leipzig u. Heidelberg 1876). — Nach ihm scheiden sich verschiedene Gruppen: die intellectualistische repräsentiren Samuel Clarke (1675—1729; A demonstration of the being and attributs of God, 1705; Philosophical inquiry, concerning human liberty, 1715; vgl. seine Correspondenz mit Leibniz) und William Wollaston (1659—1724; The religion of nature delineated, 1722); — die Gefühlsmoral dagegen Francis Hutcheson (1694—1747; Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue, 1725; A system of moral philosophy, 1755; vgl. TH. FOWLER, Shaftesbury and Hutcheson, London 1882); Henry Home, pseud. für Lord Kaimes (1696—1782; Essays on the principles of morality and natural religion, 1751; Elements of criticism 1762; vgl. den Artikel in Ersch und Gruber's Encyclopädie von W. WINDELBAND); Adam Ferguson (1724—1816; Institutions of moral philosophy, 1769), und in gewissem Sinne auch Adam Smith (1723—1790, Theory of moral sentiment, 1759); das Autoritätsprincip vertreten Jos. Butler (1692—1752; Sermons upon human nature, 1726) und William Paley (1743—1805, Principles of moral and political philosophy, 1785); die Ethik der Associationspsychologie wurde hauptsächlich durch Jeremy Bentham ausgebildet (1748—1832; Introduction to the principles of morals and legislation, 1789; Traité de législation civile et pénale, zusammengestellt von E. DUMONT, 1801; Deontology, hrsg. von J. BOWRING, 1834; Werke in 11 Bänden, Edinburg 1843). — In eigenthümlicher Sonderstellung erscheint Bernh. de Mandeville (1670—1733; The fable of the bees or private vices made public benefits, 1706, später mit erläuternden Dialogen 1728; Inquiry into the origin of moral virtue, 1732; Free thoughts on religion, church, government, 1720). Vgl. über ihn P. SAKMANN (Freiburg i. Br. 1898).

Mit dieser moralphilosophischen Litteratur fällt zum grossen Theil diejenige des Deismus zusammen; in letzterer Richtung aber treten ausserdem hervor: John Toland (1670 bis 1722; Christianity not mysterious, 1696; Letters to Serena, 1704; Adeisidaemon 1709; Pantheisticon, 1710); Anthony Collins (1676—1729; A discourse of free thinking, 1713); Matthews Tindal (1656—1733; Christianity as old as the creation, 1730); Thomas Chubb (1679 bis 1747; A discourse concerning reason with regard to religion, 1730); Thomas Morgan (1743 gestorben; The moral philosopher, 3 Thl., London 1737 ff.); endlich Lord Bolingbroke (1672—1751; Werke von Mollet in 5 Bde. 1753 f. herausgegeben; vgl. FR. v. RAUMER, Abhandl. der Berl. Akad. 1840). — Vgl. V. LECHLER, Geschichte des englischen Deismus (Stuttgart und Tübingen 1841).

Englands grösster Philosoph ist David Hume, 1711 in Edinburg geboren und dort gebildet. Nachdem er sich eine Zeit lang als Kaufmann versucht hatte, lebte er mehrere Jahre in Frankreich seinen Studien und verfasste den genialen Treatise on human nature (gedr. 1739 f.). Der Misserfolg dieses Buchs veranlasste ihn, dasselbe als zweiten Band seiner erfolgreicheren Essays moral political and litterary in einer Umarbeitung unter dem Titel Inquiry concerning human understanding (1748) herauszugeben und einen Inquiry concerning principles of moral (1751), sowie The natural history of religion (1755) anzuschliessen. Als Bibliothekar der Juristenfakultät in Edinburg fand er Anlass, seine „Geschichte Englands" zu

schrieben. Kühl und besonnen, klar und scharf, ein Analytiker ersten Ranges, drang er mit voraussetzungslosem und rücksichtslosem Denken bis zu den letzten Voraussetzungen vor, auf denen die englische Philosophie der neueren Zeit beruhte, und das war der Grund, weshalb er trotz der Vorsicht seiner Äusserungsweise seinen Landsleuten zunächst nicht die verdiente Anerkennung fand. Nach einem nochmaligen Aufenthalt in Paris, wo er u. A. mit Rousseau in Verbindung kam, war er einige Zeit lang Unterstaatssekretär im auswärtigen Amt, zog sich aber dann nach Edinburg zurück, wo er 1776 starb. Posthum erschienen die Dialogues concerning natural religion und kleinere Abhandlungen. Ausgabe der Werke von GREEN und GROSE in 4 Bdn. (London 1875). Seine Autobiographie gab sein Freund Adam SMITH (1777) heraus. Vgl. J. H. BURTON, Life and correspondence of D. H. (Edinburg 1846—50); E. PFLEIDERER in der Zeitschr. „Der Gedanke" (Berlin 1863); E. PFLEIDERER, Empirismus und Skepsis in D. H.s Philosophie (Berlin 1874); TH. HUXLEY, D. H. (London 1879); FR. JODL, Leben u. Philosophie D. H.s (Halle 1872); A. MEINONG, Hume-Studien (Wien 1877 u. 82); G. v. GIZYCKI, Die Ethik D. H.s (Breslau 1878); W. KNIGHT, D. H. (London 1886). —

Die schottische Schule wurde begründet von Thomas Reid (1710—1796, Professor in Glasgow; Inquiry into the human mind on the principles of common sense, 1764; Essays on the powers of the human mind, 1785 u. 88; Gesammtausgabe von W. HAMILTON, Edinburg 1827) und hatte neben James Oswald (gest. 1793, Appeal to common sense in behalf of religion, 1766) und James Beattie (gest. 1805, Essay on the nature and immutability of truth, 1770) ihren akademischen und litterarischen Hauptvertreter in Dugald Stewart (1753—1828, Professor in Edinburg; Elements of the philosophy of human mind, 3 Thle., 1792—1827 u. A.; Ausgabe der Werke von W. HAMILTON, 10 Bde., Edinburg 1854 ff.). Vgl. M. COSH, The scottish philosophy (London 1875).

Vgl. auch E. GRIMM, Zur Geschichte des Erkenntnissproblems von Bacon zu Hume (Leipzig 1890).

Pierre Bayle, der Typus skeptischer Polyhistorie, 1647 zu Carlat geboren, später ein durch zweimaligen Confessionswechsel verdächtigen Person, war schliesslich in Sedan und Rotterdam Professor und starb 1706. Seine einflussreiche Lebensarbeit ist in dem Dictionnaire historique et critique (1695 u. 97) niedergelegt. Vgl. L. FEUERBACH, P. B. nach seinen für die Geschichte der Philosophie und Menschheit interessantesten Momenten. Ansbach 1838.

Von Voltaire (François Arouet le jeune, 1694—1778; die Hauptetappen des Schriftstellerlebens sind die Flucht nach London, der Aufenthalt bei der Marquise du Châtelet in Cirey, der Besuch bei Friedrich dem Grossen in Potsdam, die Alterszeit auf dem Landsitz Ferney bei Genf) kommen hier hauptsächlich in Betracht: Lettres sur les Anglais (1734), Métaphysique de Newton (1740), Éléments de la philosophie de Newton mis à la portée de tout le monde (1741), Examen important de Milord Bolingbroke (1736), Candide ou sur l'optimisme (1757), Dictionnaire philosophique (1764), Le philosophe ignorant (1767), Réponse au système de la nature (1777), die Gedichte: Les systèmes etc. Für die Geschichte der Philosophie gilt in Voltaire's Wesen vor Allem seine ehrliche Begeisterung für Gerechtigkeit und Menschlichkeit, sein unermüdliches Eintreten für die Vernunft im öffentlichen Leben und andererseits der unermessliche Einfluss, welchen er mit dem Zauber seines immer beweglichen, schlagfertigen Stiles auf die allgemeine Geistesrichtung seiner Zeit ausgeübt hat. Vgl. E. BERSOT, La philosophie de V. (Paris 1848); D. F. STRAUSS, V. (Leipzig 1870); J. MORLEY, V. (London 1872); G. DESNOIRESTERRES, V. et la société au 18e siècle (Paris 1876).

Sensualistisch nach metaphysischer Hinsicht äusserten sich Naturforscher und Mathematiker wie Maupertuis (1698—1759, an der Berliner Akademie thätig, Essai de philosophie morale, 1750, Essai de cosmologie, 1751; Streitschriften zwischen ihm und dem Wolffianer S. König gesammelt Leipzig 1758) oder d'Alembert (Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie, 1752), naturalistischer verfuhren andere wie Buffon (1708—1788, Histoire naturelle générale et particulière, 1749 ff.), spekulativer dagegen und mehr von den leibnizischen Lehren beeinflusst Jean Baptiste Robinet (1735—1820, De la nature, 1761, Considérations philosophiques de la gradation naturelle des formes de l'être, 1767).

Der Sensualismus erscheint in Verbindung mit dem Materialismus bei Julien Offray de Lamettrie (1709—1751; Histoire naturelle de l'âme, 1745, L'homme machine, 1748; L'art de jouir, 1751; Oeuvres Berlin 1751; über ihn A. LANGE, Gesch. des Mater. I, 326 ff.; NÉRÉE QUÉPAT, Paris 1873), als bedeutende psychologische Theorie bei Charles Bonnet (1720—1793, Essai de psychologie, 1755; Essai analytique sur les facultés de l'âme, 1759; Considérations sur les corps organisés, 1762; Contemplation de la nature, 1764; Palingénésie philosophique, 1769), mit positivistischer Zuspitzung bei Etienne Bonnot de Condillac (1715—1780; Essai sur l'origine des connaissances humaines, 1746; Traité des systèmes, 1749; Traité des sensations, 1754; Logique, 1780; Langue des calculs in der Gesammtausgabe, Paris 1798; vgl. F. RÉTHORÉ, Condillac ou l'empirisme et le rationalisme, Paris 1864). Die letzten Vertreter dieser Theorien sind einerseits Pierre Jean George Cabanis (1757—1808, Les rapports du physique et du moral de l'homme, 1802; Oeuvres, Paris 1821—1825), andererseits

Antoine Louis Claude Destutt de Tracy (1754—1836: Eléments d'idéologie in 4 Thl. 1801—1815, zusammen 1826). — Vgl. Fr. Picavet, Les idéologues (Paris 1891). —

Die litterarische Concentration der aufklärerischen Bewegung in Frankreich bildet die Encyclopädie. (Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, 28 Bde., 1752—1772, Supplement und Register 7 Bde. bis 1780). Neben d'Alembert, der die Einleitung schrieb, war ihr Herausgeber und das geistige Haupt des Kreises, aus dem sie hervorging, Denis Diderot (1713—1784; Pensées philosophiques, 1746; Pensées sur l'interprétation de la nature, 1754; aus den posthumen Veröffentlichungen sind die Promenade d'un Sceptique, der Entretien d'Alembert et de Diderot und der Rêve d'Alembert hervorzuheben; auch ist der Essai de peinture zu erwähnen; Oeuvres complètes, Paris 1875, 20 Bde.; vgl. K. Rosenkranz, D., sein Leben und seine Werke, Leipzig 1866; J. Morley, D. and the Encyclopaedists, London 1878). Weitere Mitarbeiter an der Encyclopädie waren (ausser den bald ausscheidenden Voltaire und Rousseau) Turgot (Art. Existence), Daubenton, Jaucourt, Duclos, Grimm, Holbach etc. — Aus dem gleichen Kreise („Les philosophes") ging später das Système de la nature hervor (pseudonym Mirabaud, 1770), der Hauptsache nach auf Dietrich von Holbach zurückzuführen (1723—1789, ein Pfälzer; Le bon sens ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles, 1772; Eléments de la morale universelle, 1776 u. s. w.). Daneben wirkten Grimm (1723—1807, Correspondance littéraire, 1812), der Mathematiker Lagrange, der Abbé Galiani, Naigeon u. A. mit; das Schlusskapitel „Abrégé du code de la nature" stammt vielleicht aus Diderot's Feder; eine sehr populäre Darstellung schrieb Helvetius, „Vrai sens du système de la nature" (1771). Derselbe (Claude Adrien Helvetius, 1715—1771) gab der sensualistisch-associationspsychologischen Moral in seinem viel gelesenen Buch De l'esprit (1758) den schärfsten Ausdruck; vgl. auch sein posthumes Werk De l'homme, de ses facultés et de son éducation (1772).

Die Theorie des englischen Constitutionalismus bürgerte in Frankreich Montesquieu ein (1689—1755; Lettres persanes, 1721; De l'esprit des lois, 1748). Die socialen Probleme behandelten einerseits die sog. Physiokraten, wie Quesnay (Tableau économique, 1758), Turgot (Réflexions sur la formation et la distribution des richesses, 1774; Gegner Galiani, Dialogues sur le commerce des blés) u. A., andrerseits die Communisten, wie Morelly (Code de la nature, 1755) und Mably, der Bruder Condillac's (De la législation ou principes des lois, 1776).

Die merkwürdigste Figur der französischen Aufklärung ist Jean Jacques Rousseau (1712 in Genf geboren, nach einem abenteuerlichen, zuletzt durch Trübsinn und Verfolgungswahn gestörten Leben 1778 in Ermenonville gestorben). Seine Hauptschriften — ausser den autobiographischen Confessions — sind: Discours sur les sciences et les arts (1750), Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes (1753), La nouvelle Héloïse (1761), Emile ou sur l'éducation (1762), Du contrat social (1762). Vgl. F. Brockerhoff, R., sein Leben und seine Werke (Leipzig 1863 u. 74); E. Feuerlein in „Der Gedanke" (Berlin 1866); L. Moreau, J. J. R. et le siècle philosophique (Paris 1870); J. Morley, J. J. R. (London 1873); R. Fester, R. und die deutsche Geschichtsphilosophie (Stuttgart 1890).

Die philosophische Theorie der Revolution entwickeln hauptsächlich Charles François de St-Lambert (1716—1803; Principes des moeurs chez toutes les nations ou catéchisme universel, 1798), Const. Fr. Chassebœuf Comte de Volney (1757—1820; Les ruines, 1791; La loi naturelle ou principes physiques de la morale, déduits de l'organisation de l'homme et de l'univers ou catéchisme du citoyen français, 1793), Marie Jean Ant. Nic. de Condorcet (1743—1794; Esquisse d'un tableau historique du progrès de l'esprit humain, 1795), Dominique Garat (1749—1833; vgl. Compte rendu des séances des écoles normales, II, 1—40). Vgl. L. Ferraz, La philosophie de la révolution (Paris 1890).

Gottfried Wilhelm Leibniz, der vielseitige Begründer der deutschen Philosophie, war 1646 in Leipzig geboren, studirte dort und in Jena, promovirte in Altorf, wurde dann durch die Bekanntschaft mit Boyneburg in die Dienste der churmainzischen Diplomatie gezogen, worin er, eigene politische und wissenschaftliche Pläne verfolgend, eine Gesandtschaftsreise nach Paris und London (mit gelegentlichem Besuch bei Spinoza im Haag) mitmachte, und trat dann als Bibliothekar und Hofhistoriograph in den Dienst des Hannover'schen und des Braunschweigischen Hofes. In allen diesen Stellungen war er publicistisch und diplomatisch im deutsch-nationalen Sinne und im Interesse des confessionellen Friedens thätig. Später lebte er am Hofe der ersten preussischen Königin, Sophie Charlotte, einer hannoverischen Prinzessin, in Charlottenburg und Berlin, wo unter ihm die Akademie gegründet wurde; nachher auf einer Archiv-Reise längere Zeit in Wien. Hier, wie für Petersburg, gab er die später verwirklichten Anregungen zur Gründung der Akademien. Er starb 1716 in Hannover. Leibniz war einer der grössten Gelehrten, die es gegeben hat: es ist kein Gebiet der Wissenschaften, auf dem er nicht mitgearbeitet und anregend gewirkt hätte. Ueberall machte sich dieser Universalismus in conciliatorischer Richtung als Versuch, bestehende Gegensätze zu versöhnen, geltend. Ebenso aber wirkte er auch auf politischem und kirchenpolitischem

Gebiete. Diese Vielgeschäftigkeit und Zersplittertheit seines Lebens zeigt sich auch darin, dass seine wissenschaftlichen Ansichten meist nur in fragmentarischen Aufsätzen und in einer unglaublich ausgebreiteten Correspondenz niedergelegt sind. Die beste Ausgabe seiner philosophischen Schriften ist die neueste von C. J. Gerhardt, 7 Bde. (Berlin 1875—1890). Die metaphysischen Abhandlungen sind oben (S. 312f.) aufgeführt: für seine Wirkung auf die Aufklärungsphilosophie kommen neben der Correspondenz mit Bayle und Clarke hauptsächlich in Betracht: Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal (Amsterdam 1710) und die erst 1765 von Raspe veröffentlichten Nouveaux essais sur l'entendement humain. Vgl. G. E. Guhrauer, G. W. Frhr. v. L. (Breslau 1842); E. Pfleiderer, L. als Patriot, Staatsmann und Bildungsträger (Leipzig 1870). Art. L. in Ersch und Gruber's Encyclopädie von W. Windelband — L. Feuerbach, Darstellung, Entwicklung und Kritik der L.'schen Philosophie (Ansbach 1844); E. Nourisson, La philosophie de L. (Paris 1860); L. Grote, L. und seine Zeit (Hannover 1869); O. Caspari, L.' Philosophie (Leipzig 1870): J. Th. Merz, L. (London 1884).

Zu den einflussreichsten Aufklärern in Deutschland gehörte L.' Zeit- und Landsgenosse Christian Thomasius (1655—1728; Einleitung zur Vernunftlehre, Ausführung der Vernunftlehre, beide 1691; Einleitung zur Sittenlehre, 1692, Ausführung der Sittenlehre, 1696; Fundamenta iuris naturae et gentium ex sensu communi deducta, 1705; vgl. A. Luden, Chr. Th., Berlin 1805).

Den Mittelpunkt des wissenschaftlichen Lebens bildeten in Deutschland während des 18. Jahrhunderts die Lehre und die Schule von Christian Wolff. Er war 1679 in Breslau geboren, studirte in Jena, war in Leipzig Privatdocent und lehrte in Halle, bis er auf Betreiben orthodoxer Gegner 1723 verjagt wurde: er war dann Professor in Marburg; 1740 rief ihn Friedrich der Grosse in der ehrenvollsten Weise nach Halle zurück, wo er darauf bis an seinen Tod 1754 gewirkt hat. Er behandelte den ganzen Umfang der Philosophie in lateinischen und in deutschen Lehrbüchern: die letzteren führen alle den Titel „Vernünftige Gedanken" und handeln von den Kräften des menschlichen Verstandes, 1712; von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, 1719; von der Menschen Thun und Lassen, 1720; vom gesellschaftlichen Leben der Menschen, 1721; von den Wirkungen der Natur, 1723; von den Absichten der natürlichen Dinge, 1724; von den Theilen der Menschen, Thiere und Pflanzen, 1725. Dazu Philosophia rationalis sive Logica, 1718; Philosophia prima sive Ontologia, 1728; Cosmologia, 1731; Psychologia empirica, 1732; rationalis, 1734; Theologia naturalis, 1736; Philosophia practica universalis, 1738; Jus naturae, 1740ff.; Jus gentium, 1749; Philosophia moralis, posthum 1756. — Vgl. K. G. Ludovici, Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolff'schen Philosophie (Leipzig 1736ff.); auch W. L. G. v. Eberstein, Versuch einer Geschichte der Logik und Metaphysik bei den Deutschen von Leibniz an (Halle 1799).

Unter den Wolffianern sind etwa zu nennen: G. B. Bilfinger (1632—1750, Dilucidationes philosophicae de deo, anima humana, mundo etc., 1725); M. Knutzen (gestorben 1751, Systema causarum efficientium, 1746, vgl. B. Erdmann, M. Kn. und seine Zeit, Leipzig 1876), J. Chr. Gottsched (1700—1766, Erste Gründe der gesammten Weltweisheit, 1734); Alex. Baumgarten (1714—1762; Metaphysica, 1739; Aesthetica, 1750—1758).

Als Vertreter der geometrischen Methode erscheinen M. G. Hansch (1683—1752; Ars inveniendi, 1727) und G. Ploucquet (1716—1790; vgl. A. F. Böck, Sammlung von Schriften, welche den logischen Calcül des Herrn P. betreffen, Frankfurt u. Leipzig 1766); als Gegner derselben Pierre Crousaz (1663—1748, Logik 1712 u. 24; Lehre vom Schönen, 1712), Andreas Rüdiger (1671—1731; De sensu veri et falsi, 1709; Philosophia synthetica, 1707) und Chr. A. Crusius (1712—1775; Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, 1745; Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniss, 1747). Eine eklektische Zwischenstellung nehmen ein J. Fr. Budde (1667—1729; Institutiones philosophiae eclecticae, 1705) und die Geschichtsschreiber der Philosophie J. J. Brucker und D. Tiedemann, ferner Joh. Lossius (Die physischen Ursachen des Wahren, 1775) und A. Platner (1744 bis 1818; Philosophische Aphorismen, 1776 u. 82). Ueber des Letzteren Verhältniss zu Kant vgl. M. Heinze (Leipzig 1880); P. Rohr (Gotha 1890); P. Bergemann (Halle 1891); W. Wreschner (Leipzig 1893).

Von selbständigerer Bedeutung sind J. H. Lambert (1728 in Mülhausen geboren, 1777 in Berlin gestorben; Kosmologische Briefe, 1761; Neues Organon, 1764; Architektonik, 1771) und Nic. Tetens (1736—1805; Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung, 1776f.; vgl. Fr. Harms, Ueber die Psychologie des N. T., Berlin 1887). Beide standen im litterarischen Zusammenhange mit Kant (vgl. VI. Th. 1. Kap.), dessen vorkritische Schriften ebenfalls noch in diesen Rahmen gehören; es sind hauptsächlich: Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, 1755; Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio, 1755; Monadologia physica, 1756; Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren, 1762; Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, 1763; Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit

einzuführen, 1763; Ueber die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral, 1764; Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, 1764; Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik, 1766; De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, 1770. Vgl. R. ZIMMERMANN, Lambert der Vorgänger Kant's, 1879.

Der Deismus fand in Deutschland an zahlreichen Wolffianern eine lebhafte und lehrhafte, wenn auch principiell nicht neue Vertretung, für welche die Wertheimer Bibelübersetzung von Lorenz Schmidt charakteristisch ist. Den Gesichtspunkt historischer Kritik der biblischen Schriften machte Salomon Semler (1725—1791) geltend. Die schärfsten Consequenzen der deistischen Kritik zog Samuel Reimarus (1699—1768; Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, 1754; Betrachtung über die Triebe der Thiere, 1760; besonders die Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, 1767, woraus Lessing die „Wolfenbüttler Fragmente", in neuerer Zeit DAV. FR. STRAUSS, Leipzig 1862, einen Auszug herausgab). Ein spinozistischer Freidenker war Joh. Chr. Edelmann (1698—1767). Vgl. K. MÖNCKEBERG, Reimarus und Edelmann (Hamburg 1867).

Die von Spener (1635—1705) begonnene und von Aug. Herm. Francke (1663 bis 1727) mit organisatorischer Energie fortgeführte, dem Mysticismus verwandte Richtung des sog. Pietismus hat während dieser Zeit auf die Philosophie nur indirect Einfluss gehabt; noch ferner stehen ihr die mehr vereinzelten mystischen Sektirer wie Gottfried Arnold (1666 bis 1714) und Conrad Dippel (1673—1734).

Die empirische Psychologie ist im 18. Jahrhundert bei den Deutschen durch zahlreiche Namen, umfangreiche Sammlungen, Lehrbücher und Sonderuntersuchungen vertreten. Da sind Casimir von Creuz (1724—1770), Joh. Gottl. Krüger (Versuch einer experimentalen Seelenlehre, 1756), J. J. Hentsch (Versuch über die Folge der Veränderungen der Seele, 1756), J. Fr. Weiss (De natura animi et potissimum cordis humani, 1761), Fr. v. Irwing (Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen, 1777 ff.) u. A.; einen Sammelplatz von Beiträgen zu dieser beliebten Wissenschaft bildete das von Moritz (1785—1793) herausgegebene „Magazin zur Erfahrungsseelenlehre". Weitere Litteratur bei K. FORTLAGE, System der Psychologie I, 42 f. Vgl. M. DESSOIR, Geschichte der neueren deutschen Psychologie, I Bd. (Berlin 1894, neue Aufl. im Erscheinen).

Eine empirisch-psychologische Kunstlehre findet sich ausser bei Baumgarten's Schüler G. Fr. Meier (1718—1777) namentlich bei Joh. Georg Sulzer (1720—1779; Theorie der angenehmen Empfindungen, 1762; Vermischte Schriften, 1773 ff.; Allgemeine Theorie der schönen Künste, 1771—1774, ein ästhetisches Lexicon).

Von den Popularphilosophen seien erwähnt: Moses Mendelssohn (1729—1786; Briefe über die Empfindungen, 1755; Ueber die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften, 1764; Phaedon, 1767; Morgenstunden, 1785; Werke hrsg. von BRASCH, Leipzig 1881), der Buchhändler Fr. Nicolai (1733—1811), welcher hinter einander die Bibliothek der schönen Wissenschaften, die Briefe die neueste deutsche Litteratur betreffend, die Allgemeine deutsche Bibliothek und die Neue allgemeine deutsche Bibliothek herausgab; ferner J. Aug. Eberhard (1738—1809), Joh. Bernh. Basedow (1723—1790), Thomas Abbt (1738—1766), Joh. Jac. Engel (1741—1802, Herausgeber des „Philosoph für die Welt"), J. G. H. Feder (1740—1821), Chr. Meiners (1747—1810), Chr. Garve (1742—1798).

Eine persönlich hochinteressante Stellung nimmt Friedrich der Grosse, der „Philosoph von Sanssouci" ein, über den zu vgl. Ed. ZELLER, Fr. d. Gr. als Philosoph (Berlin 1886).

Von Lessing's Schriften kommen für die Geschichte der Philosophie hauptsächlich in Betracht die Hamburger Dramaturgie, die „Erziehung des Menschengeschlechts", die Wolfenbüttler Fragmente und die theologischen Streitschriften. Vgl. ROB. ZIMMERMANN, Leibniz und Lessing (Studien und Kritiken, I, 126 ff.), E. ZIRNGIEBL, Der Jacobi-mendelssohn'sche Streit über Lessing's Spinozismus (München 1861). C. HEBLER, Lessing-Studien (Bern 1862). W. DILTHEY (Preuss. Jahrb. 1869).

Unter Herder's Schriften gehören in diese Zeit: Ueber den Ursprung der Sprache, 1772; Auch eine Philosophie der Geschichte der Menschheit, 1774; Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele, 1778; Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, 1784 ff.; Gott, Gespräche über Spinoza's System, 1787; Briefe zur Beförderung der Humanität, 1793 ff. (Ueber seine spätere philosophische Schriftstellerthätigkeit vgl. unten VI. Thl., 2. Kap.) Vgl. R. HAYM, H. nach seinem Leben und seinen Werken (Berlin 1877—1885). E. MELZER, H. als Geschichtsphilosoph (Neisse 1872). M. KRONENBERG, H.'s Philosophie (Heidelberg 1889).

Vgl. auch J. WITTE, Die Philosophie unserer Dichterheroen (Bonn 1880).

1. Kapitel. Die theoretischen Fragen.

„The proper study of mankind is man.“ Dies Wort Pope's gilt für die gesammte Aufklärungsphilosophie nicht nur in dem praktischen Sinne, dass sie den Zweck aller wissenschaftlichen Untersuchung zuletzt immer in der „Glückseligkeit“ des Menschen findet, sondern auch in theoretischer Hinsicht insofern, als sie — ihrem Gesammtzuge nach — alle Erkenntniss auf die Beobachtung der thatsächlichen Vorgänge des Seelenlebens gründen will. Seitdem Locke[1]) das Princip aufgestellt hatte, vor allen metaphysischen Ueberlegungen und Streitigkeiten müsse entschieden werden, wie weit überhaupt die menschliche Einsicht reiche, und das sei wiederum nur möglich durch die genaue Darlegung der Quellen, aus denen sie fliesse, und des Entwicklungsganges, durch welchen sie zu Stande komme, — seitdem war die Erkenntnisstheorie in die erste Linie des philosophischen Interesses gerückt, zugleich aber für diese als massgebende und entscheidende Instanz die empirische Psychologie anerkannt. Die Tragweite der menschlichen Vorstellungen soll danach beurtheilt werden, wie sie entstehen. So wird die Erfahrungsseelenlehre mit all den stillschweigenden Voraussetzungen, die in ihr üblich sind, zur Grundlage der gesammten philosophischen Weltansicht, zur Lieblingswissenschaft des Zeitalters und zugleich zur Vermittlung der Wissenschaft mit der allgemeinen Litteratur. Wie in dieser, zumal bei den Engländern und Deutschen die Seelenmalerei und die Selbstbespiegelung vorwalteten, so sollte auch die Philosophie nur das Bild des Menschen und seiner Bewusstseinsthätigkeiten zeichnen. Es gründeten sich Gesellschaften zur „Beobachtung des Menschen“, in weitschichtigen „Magazinen“ wurden allerlei dilettantische Berichte über merkwürdige Erlebnisse aufgespeichert, und die Regierung der französischen Republik ersetzte in ihrem officiellen Unterrichtssystem[2]) die „Philosophie“ durch den tönenden Titel der „Analyse de l'entendement humain“.

Wenn somit unter den theoretischen Fragen der Aufklärungsphilosophie diejenige nach dem Ursprung, der Entwicklung und der Erkenntnisskraft der menschlichen Vorstellungen obenan stand, so wurde diese von vornherein unter der Voraussetzung der populären Metaphysik, des naiven Realismus gestellt. Da ist „draussen“ eine Welt von Dingen, von Körpern oder wer weiss sonst was, — und hier ist ein Geist, der sie erkennen soll: wie kommen in diesen Geist Vorstellungen hinein, die jene Welt in ihm reproduciren? Dies altgriechische Schema des Erkenntnissproblems beherrscht die theoretische Philosophie des 18. Jahrhunderts vollständig und gelangt in ihr ebenso zu vollkommenster Formulirung wie zu entscheidender Zersetzung. Gerade in dieser Hinsicht nimmt die cartesianische Metaphysik mit ihrem Dualismus von bewussten und körperlichen Substanzen eine beherrschende Stellung für das ganze Aufklärungszeitalter ein, und die populär-empirische Ausdrucksweise, in der sie von Locke vorgetragen wurde, machte diesen zum Führer der neuen Bewegung. Die methodischen und metaphysischen Ueberlegungen,

1) Einleitung zum Essay. Vgl. M. Drobisch, Locke, der Vorläufer Kant's (Zeitschr. f. exacte Philosophie, 1861). — 2) Vgl. die höchst amüsanten Séances des écoles normales aus dem Jahre I. —.

welche in Descartes' bedeutenden Schülern zu grosser und charaktervoller Entfaltung gekommen waren, wurden nun in die Sprache der empirischen Psychologie übersetzt und so für das gemeine Bewusstsein zurechtgelegt.

In diesem Zusammenhange aber kam der in der gesammten neueren Philosophie angelegte und besonders in England (Hobbes) gepflegte Terminismus zu siegreichem Durchbruch: die qualitative Sonderung des Bewusstseinsinhaltes und der Bewusstseinsformen von der „Aussenwelt", auf die sie sich doch allein beziehen sollten, wurde Schritt für Schritt weiter und tiefer und schliesslich bis zu der äussersten Consequenz in Hume's Positivismus geführt. Der wissenschaftlichen Auflösung, welche damit die Metaphysik erfuhr, entsprach dann wieder eine populär praktische und anspruchsvoll bescheidene Abwendung von aller feineren Begriffsarbeit oder ein um so ausdrücklicheres Bekenntniss zu den Wahrheiten des gesunden Menschenverstandes.

Was dabei von metaphysischem Interesse in der Aufklärungslitteratur lebendig blieb, heftete sich an das religiöse Bewusstsein und an diejenigen Bestrebungen, welche aus dem Streit der Confessionen zu einer allgemeinen und rationalen Ueberzeugung zu gelangen hofften. In dem Deismus, der aus dem englischen Freidenkerthum sich über Europa verbreitete, concentriren sich die positiven Welt- und Lebensansichten der Aufklärungszeit, und wenn diese Ueberzeugungen Anfangs sich aus dem Zusammenhange der naturwissenschaftlichen Metaphysik des vorigen Jahrhunderts entwickelten und in Folge dessen den Problemen der Teleologie ein besonders lebhaftes Interesse zuwandten, so verschoben sie sich mit der Zeit immer mehr aus dem metaphysischen auf das moralische, aus dem theoretischen auf das praktische Gebiet.

§ 33. Die eingeborenen Ideen.

In Betreff der Frage nach dem Ursprunge der Vorstellungen fand die Aufklärungsphilosophie bereits den scharf ausgeprägten Gegensatz des Sensualismus und des Rationalismus vor.

1. Ersteren hatte Hobbes auf dem theoretischen Gebiete ebenso wie auf dem praktischen vertreten, indem er den Menschen, soweit er Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntniss sei, für ein durchaus sinnliches, an die Empfindungen und Triebe des Leibes gebundenes Wesen hielt: alle Vorstellungen sollten nach ihm in der Sinnesthätigkeit ihren Ursprung haben, und der Associationsmechanismus sollte das Entstehen aller übrigen seelischen Gebilde aus diesen Anfängen erklären. Durch solche Lehren fanden nicht nur die orthodoxen Gegner von Hobbes die übersinnliche Würde des Menschen in Frage gestellt, sondern dasselbe Motiv bestimmte auch die Neuplatoniker zu lebhafter Gegnerschaft. Besonders hatte sich in dieser Hinsicht Cudworth hervorgethan: bei seiner Bekämpfung des Atheismus[1]) hatte er nicht zum wenigsten Hobbes im Auge, und gegenüber der Lehre, dass alle menschlichen Vorstellungen aus der Einwirkung der Aussenwelt stammen, beruft er sich namentlich auf die mathematischen Begriffe, denen die körperlichen Erscheinungen nie völlig entsprechen, sondern höchstens ähnlich sind[2]). Beim Gottesbegriff dagegen nimmt

1) Im Systema intellectuale, besonders am Schluss V, 5, 28 ff. — 2) Ibid. V, 1, 108 ff. (p. 905 ff. Mosh.)

er das Argument des *consensus gentium* mit breitester Ausführung[1]) in Anspruch, um zu zeigen, dass er eingeboren sei. In gleicher Weise hatte schon Herbert von Cherbury mit der stoisch-ciceronianischen Lehre von den *communes notitiae* alle Hauptlehren der natürlichen Religion und Moral begründet.

In etwas anderem Sinne war die Lehre von den eingeborenen Ideen bei Descartes[2]) und seinen Schülern aufgefasst worden. Hier war es weniger auf die psychologische Frage nach dem Ursprunge der Vorstellungen abgesehen, obwohl auch diese an einer entscheidenden Stelle der „Meditationen" (3) dahin beantwortet war, dass das Eingeborensein der Gottesidee wie ein Zeichen, das der Schöpfer seinem Geschöpf eingeprägt, aufzufassen sei; im Ganzen aber hatte der grosse Metaphysiker mehr darauf Gewicht gelegt, dass das Kriterium des Eingeborenseins in der unmittelbaren Evidenz bestehe. Er hatte daher schliesslich (fast mit Abstreifung der anfänglichen psychologischen Bedeutung) die Bezeichnung der *ideae innatae* auf alles ausgedehnt, was *lumine naturali clare et distincte percipitur*. Die sofortige Zustimmung war übrigens auch von Herbert von Cherbury als Merkmal der eingeborenen Ideen aufgeführt worden[3]).

2. Locke's polemische Stellung zu der Behauptung der eingeborenen Ideen ist zwar von erkenntnisstheoretischer Absicht, aber sachlich nur durch die psychogenetische Auffassung bestimmt. Er fragt zunächst nur, ob die Seele bei ihrer Geburt fertige Erkenntnisse mit auf die Welt bringt, und diese Frage findet er verneinenswerth[4]). In Folge dessen richtet sich die Entwicklung der These „No innate principles in the mind" im ersten Buch des Locke-schen Essay weniger gegen Descartes als gegen die englischen Neuplatoniker[5]): sie bestreitet in erster Linie den *consensus gentium* durch Berufung auf die Erfahrung der Kinderstube und der Völkerkunde; sie findet, dass weder theoretische noch praktische Grundsätze allgemein bekannt oder anerkannt seien und nimmt von diesem Nachweise (mit ausdrücklicher Wendung gegen Herbert) auch nicht die Vorstellung von Gott aus, welche vielmehr nicht nur sehr verschieden bei den verschiedenen Menschen sei, sondern manchen sogar ganz fehle. Auch lässt Locke nicht die von Henry More[6]) angedeutete Ausrede gelten, dass die eingeborenen Ideen in der Seele nicht actuell, sondern *implicite* enthalten sein könnten: das könne nur bedeuten, die Seele sei fähig, sie zu bilden und zu billigen, — ein Merkmal, das dann schliesslich für alle Vorstellungen gelte. Die sofortige Zustimmung endlich, welche das Eingeborene charakterisiren sollte, treffe gerade bei den allgemeinsten, abstracten Wahrheiten nicht zu, und wo sie sich finde, beruhe sie auf der schon früher aufgefassten Bedeutung der Wörter und ihrer Verbindung[7]).

So wird die Seele wieder alles ursprünglichen Besitzthums entkleidet: sie gleicht bei der Geburt (vgl. S. 164) einem unbeschriebenen Blatt, — *white paper*

1) Das ganze Kap. IV ist dieser Aufgabe gewidmet. — 2) Vgl. E. Grimm, Descartes' Lehre von den angeborenen Ideen, Jena 1873. — 3) De veritate (1656) p. 76. — 4) Worin er übrigens mit Descartes durchaus im Einklang war, der auch meinte, es sei nicht anzunehmen, dass der Geist des Kindes im Mutterleibe Metaphysik treibe: Op. (C.) VII, 269. — 5) Vgl. (auch zum Folgenden) G. Geil, Die Abhängigkeit Locke's von Descartes (Strassburg 1887). — 6) H. More, Antidot. adv. ath. I, 3 u. 7, u. Locke, I, 2, 22. Vgl. Geil, a. a. O. p. 49. — 7) Locke I, 2, 23 f.

void of all characters[1]). Um dies positiv zu beweisen, macht sich Locke dann anheischig zu zeigen, dass alle unsere „Ideen“[2]) aus der Erfahrung stammen. Hierbei unterscheidet er die einfachen und die zusammengesetzten Ideen in der Voraussetzung, dass die letzteren aus den ersteren entstehen: für die einfachen Ideen aber giebt er zwei verschiedene Quellen an: *sensation* und *reflection*, die äussere und die innere Wahrnehmung. Unter Sensation versteht er die durch die leiblichen Sinne vermittelten Vorstellungen von der Körperwelt, unter Reflexion dagegen das Wissen von den dadurch hervorgerufenen Thätigkeiten der Seele selbst. Psychogenetisch also verhalten sich diese beiden Arten der Wahrnehmung so, dass die Sensation Anlass und Voraussetzung für die Reflexion ist, — sachlich so, dass aller Inhalt der Vorstellungen aus der Sensation stammt, die Reflexion dagegen das Bewusstsein der an diesem Inhalt vollzogenen Functionen enthält.

3. Zu diesen Functionen gehörten aber auch alle diejenigen, durch welche die Verknüpfung der Bewusstseinselemente zu den zusammengesetzten Vorstellungen erfolgt, d. h. alle Vorgänge des Denkens. Und hierbei liess nun Locke das Verhältniss der intellectuellen Thätigkeiten zu ihren ursprünglich-sinnlichen Inhalten in einer populären Unbestimmtheit, welche den Anlass zu den verschiedensten Umbildungen seiner Lehre in der nächsten Zeit gegeben hat. Einerseits nämlich erscheinen jene Thätigkeiten als die „Vermögen“ (faculties) der Seele, welche sich dieser ihrer eigenen Functionsweisen in der Reflexion bewusst wird (wie denn z. B. die Vorstellungsfähigkeit selbst[3]) als die ursprünglichste Thatsache der Reflexion behandelt wird, für die jeder Einzelne an seine eigene Erfahrung zu verweisen sei); andrerseits wird die Seele auch in diesen beziehenden Thätigkeiten, wie der Erinnerung, der Unterscheidung, der Vergleichung, der Verbindung etc. durchweg als passiv und an den Inhalt der Sensation gebunden betrachtet. Daher haben sich aus der Locke'schen Lehre die verschiedensten Ansichten entwickeln können je nach dem verschiedenen Grade von Selbstthätigkeit, den man der Seele in der Verbindung der Vorstellungen zuschrieb.

Von besonderem Interesse war dabei vermöge der aus dem Mittelalter stammenden Probleme der Erkenntnisstheorie und Metaphysik die Entwicklung der abstracten Vorstellungen aus den Daten der Sensation. Wie die Mehrzahl der englischen Philosophen bekannte sich Locke zum Nominalismus, der in den allgemeinen Begriffen nur innerliche, intellectuelle Gebilde sehen wollte. Für ihre Erklärung aber nahm Locke in grosser Ausdehnung die Mitwirkung der „Zeichen“ und insbesondere der Sprache in Anspruch. Sie ermöglichen durch ihre mehr oder minder willkürliche Anknüpfung an einzelne Vorstellungstheile die Heraushebung der einzelnen aus den ursprünglichen Complexionen und damit die weiteren Functionen, durch welche derartig isolirte und fixirte Bewusstseinsinhalte in logische Beziehungen zu einander gesetzt werden[4]). Daher

1) Ibid. II, 1. 2. — **2)** Der Terminus „Idee“ hat schon in der späteren Scholastik seinen platonischen Sinn verloren und die allgemeinere Bedeutung von „Vorstellung“ überhaupt angenommen. — **3)** Essay II, 9, 1 f. — **4)** Die Entwicklung dieser logischen Beziehungen zwischen den durch Wortzeichen festgelegten Vorstellungsinhalten erscheint bei Locke unter dem Namen des lumen naturale. Descartes hatte darunter sowohl die intuitive als auch die demonstrative Erkenntnis verstanden und diese gesammte natürliche Erkenntnissthätigkeit der Offenbarung gegenübergestellt; Locke, der das Intuitive mit terministischer Reserve

fiel für Locke, wie einst für die Epikureer und dann für die Terministen, die Logik mit der Zeichenlehre, der **Semeiotik**, zusammen[1]). Damit war ganz im Sinne Occam's trotz der sensualistischen Grundlage, welche für allen Vorstellungsinhalt gelten sollte, Raum für eine demonstrative Wissenschaft der Begriffe und für alle abstracten Operationen des erkennenden Geistes gewonnen. Alle diese Bestimmungen waren in philosophischem Betracht nicht neu, und auch ihre Darstellung ist bei Locke ohne Originalität und gedankliche Eigenkraft: aber sie ist schlicht und einfach, von anmuthiger Durchsichtigkeit und Leichtverständlichkeit, sie verschmäht alle Schulform und gelehrte Terminologie, sie gleitet geschickt über alle tieferen Probleme hinweg und hat damit ihren Urheber zu einem der gelesensten und einflussreichsten Schriftsteller in der Geschichte der Philosophie gemacht.

4. So sehr Locke (schon wegen seines metaphysischen Anschlusses an Descartes, worüber unten § 34, 1) die Selbständigkeit der inneren Erfahrung neben der äusseren betont hatte, so war doch die Abhängigkeit, in welche er genetisch und inhaltlich die Reflexion von der Sensation setzte, so stark, dass sie sich in der Entwicklung seiner Lehre als das entscheidende Moment erwies. Diese Umwandlung zum vollen Sensualismus ging auf verschiedenen Wegen vor sich.

In der erkenntnisstheoretisch-metaphysischen Ausbildung des Nominalismus führte sie bei Locke's englischen Nachfolgern zu den äussersten Consequenzen. **Berkeley**[2]) erklärte nicht nur die Lehre von der Realität abstracter Begriffe für den seltsamsten aller Irrthümer der Metaphysik, sondern leugnete auch — den extremsten Nominalisten des Mittelalters ähnlich — die Existenz abstracter Ideen im Geiste selbst. Der Schein davon entstehe eben durch die Wortbezeichnung; in Wahrheit aber werde auch bei einer solchen stets nur die sinnliche Vorstellung oder die Gruppe sinnlicher Vorstellungen gedacht, welche anfänglich zu jener Bezeichnung Anlass gegeben hat. Jeder Versuch, das Abstracte allein zu denken, scheitert an der Sinnesvorstellung, welche als der alleinige Inhalt der geistigen Thätigkeit immer bestehen bleibt. Denn auch die erinnerten Vorstellungen und die Theilvorstellungen, die sich daraus ablösen lassen, haben keinen anderen Inhalt als die ursprünglichen Sinneseindrücke, weil eine Idee nie etwas anderes abbilden kann als eine andere Idee. Abstracte Begriffe sind also eine Schulfiction; in der wirklichen Denkthätigkeit bestehen nur sinnliche Einzelvorstellungen, und von diesen können einige wegen der Gleichheit der Sprachbezeichnung auch andere ihnen ähnliche vertreten.

David **Hume** machte sich diese Lehre in vollem Umfange zu eigen und schob im Anschluss daran der Locke'schen Unterscheidung äusserer und innerer Wahrnehmung mit veränderter Terminologie einen anderen Gegensatz, den des Urbildlichen und des Abbildlichen, unter. Ein Bewusstseinsinhalt ist entweder ursprünglich oder die Copie eines ursprünglichen, entweder ein Eindruck *(im-*

---

behandelt (vgl. § 34, 1) beschränkt die Bedeutung des *light of nature* auf die logischen Operationen und das Bewusstsein der darin nach der Natur des Denkvermögens geltenden Grundsätze. In dieser Rücksicht auf die demonstrative Erkenntniss macht Locke dem Rationalismus, wie er ihn aus der Cambridger Schule kannte, so weitgehende Concessionen, dass er z. B. den kosmologischen Beweis für das Dasein Gottes für möglich hielt.

1) Essay IV, 21, 4. — 2) Treat. on the princ. 5 ff.

pression) oder eine Idee. Alle Ideen also sind Abbilder von Impressionen. und es giebt keine Idee. die anders zu Stande gekommen wäre als durch Copie eines Eindrucks. oder die einen anderen Inhalt hätte, als den welchen sie dem Eindruck entnommen hat. Deshalb erschien es als die Aufgabe der Philosophie, auch für die scheinbar abstractesten Begriffe das Original in einer Impression aufzusuchen und danach den Erkenntnisswerth der ersteren zu beurtheilen. Freilich verstand dann Hume unter den Impressionen keineswegs nur die Elemente der äusseren, sondern auch diejenigen der inneren Erfahrung. Es waren also (nach Locke's Ausdrucksweise) die *simple ideas* aus *sensation* und *reflection*, welche er für Impressionen erklärte. und der weite Blick eines grossen Denkers behütete ihn vor dem Fall in beschränkten Sensualismus.

5. Eine andersartige und doch zu verwandtem Ziel führende Umbildung vollzog sich an der Hand der physiologischen Psychologie. Locke hatte nur die Sensation von der leiblichen Sinnesthätigkeit abhängig gedacht, ihre Verarbeitung aber in den der Reflexion unterliegenden Functionen als eine Leistung der Seele betrachtet; und wenn er auch der Frage nach der immateriellen Substanz auswich. so hatte er doch die im engeren Sinne intellectuellen Thätigkeiten durchaus als etwas Unkörperliches und vom Leibe Unabhängiges behandelt. Dass das anders wurde. dass man den physischen Organismus als den Träger nicht nur der einfachen Ideen. sondern auch der Verknüpfung von solchen zu betrachten anfing. war bei der unentschiedenen Vieldeutigkeit der Locke'schen Lehren leicht möglich. wurde aber noch mehr durch einseitige Consequenzen aus cartesianischen und spinozistischen Theorien hervorgerufen.

Descartes nämlich hatte das gesammte Seelenleben des Thieres als mechanischen Process im Nervensystem behandelt, das menschliche dagegen der immateriellen Substanz, der *res cogitans*. zugeschrieben. Je mehr man jetzt im Gefolge der Locke'schen Untersuchung die durchweg sinnliche Bestimmtheit des menschlichen Vorstellens erkannt zu haben meinte, um so näher lag die Frage, ob es sich aufrecht erhalten lasse. dass dieselben Vorgänge. welche beim Thier als Nervenprocess begreiflich erschienen, beim Menschen auf die Activität einer immateriellen Seelensubstanz zurückgeführt werden sollten. — Von einer anderen Seite her wirkte in derselben Richtung Spinoza's Parallelismus der Attribute (vgl. oben § 31, 9). Nach diesem sollte jedem Vorgange des Seelenlebens ein Vorgang des leiblichen Lebens entsprechen, ohne dass (dem Sinne des Philosophen selbst nach) einer des anderen Ursache oder einer das Ursprüngliche, der andere das Abgeleitete bedeutete. Dies war nun zunächst von den Gegnern sogleich als Materialismus und dahin aufgefasst worden. als meine Spinoza. der Grundprocess sei der leibliche und der seelische solle nur seine Begleiterscheinung bilden. Aber auch bei den Anhängern, zumal bei Aerzten und Naturforschern. wie dem einflussreichen Boerhave in Leyden. schob sich an der Hand der Erfahrungen der experimentellen Physiologie, die sich nach Descartes' Anregung viel mit Reflexbewegungen beschäftigte, bald eine stark zum Materialismus neigende Vorstellungsweise unter.

Es ist interessant. dass die Consequenzen dieser Gedankenverbindungen litterarisch zuerst in Deutschland hervorgetreten sind. Hier lehrte schon 1697 ein Arzt Namens Pancratius Wolff in seinen „Cogitationes medico-legales“, dass

die Gedanken mechanische Thätigkeiten des menschlichen Leibes, insbesondere des Gehirns seien, und im Jahre 1713 erschien der anonyme „Briefwechsel vom Wesen der Seele“ [1]), worin, gedeckt durch fromme Widerlegungen, die Lehren von Bacon, Descartes und Hobbes zu einem anthropologischen Materialismus fortgeführt werden: zwischen dem Seelenleben des Thieres und dem des Menschen wird nur ein gradueller Unterschied anerkannt, Vorstellungen und Willensthätigkeiten werden ausnahmslos als Functionen der erregten Gehirnfasern betrachtet und Uebung und Erziehung als die Mittel angegeben, durch welche die höhere Stellung des Menschen erreicht und erhalten werde.

Vorsichtiger ging man in England zu wege. In der Weise wie Locke das Baconische Programm ausgeführt hatte, studirte man zunächst den inneren Mechanismus der Seelenthätigkeiten und die Entwicklung der höheren aus den elementaren Zuständen nach rein psychologischer Gesetzmässigkeit: so geschah es von Peter Brown auf erkenntnisstheoretischem, von Anderen auf dem Gebiete der Willensthätigkeiten. In derselben Weise verfuhr auch David Hartley, der für die zwischen den Elementen auftretenden Verknüpfungen und Beziehungen den (schon vorher gebrauchten) Ausdruck Association [2]) üblich gemacht hat. Er wollte diese von ihm mit aller Sorgfalt des Naturforschers analysirten Verhältnisse lediglich als seelische Vorgänge auffassen und hielt an ihrer völligen Unvergleichlichkeit mit den materiellen Vorgängen, auch mit den feinsten Formen der körperlichen Bewegung fest. Aber auch er war Arzt, und der Zusammenhang des Seelenlebens mit dem Ablauf der Zustände des Leibes war ihm so deutlich, dass er die stetige Correspondenz beider und das Aufeinanderbezogensein der psychischen Functionen und der Nervenerregungen, die man damals als „Vibrationen“ bezeichnete [3]), zum Hauptgegenstande seiner Associationspsychologie machte. Dabei hielt er die qualitative Differenz zwischen beiden parallelen Erscheinungsreihen aufrecht, und die metaphysische Frage nach der ihnen zu Grunde liegenden Substanz liess er unentschieden: aber in Bezug auf die Causalität gerieth er unvermerkt in den Materialismus, indem er den Mechanismus der Nervenzustände schliesslich doch als das primäre Geschehen und denjenigen der Seelenthätigkeiten nur als dessen Begleiterscheinung auffasste. Einfachen Nervenerregungen entsprechen einfache Empfindungen oder Begierden, zusammengesetzten zusammengesetzte. Freilich verwickelte ihn diese wissenschaftliche Theorie in schwere Widersprüche mit seiner fromm gläubigen Ueberzeugung, und die „Observations“ zeigen, wie ernst und objectiv erfolglos er zwischen beiden gerungen hat. Ganz dasselbe gilt von Priestley, der sogar dem Materialismus die weitere Concession machte, dass er die Heterogenität des seelischen und des leiblichen Vorganges fallen liess und die Psychologie vollständig durch Nervenphysiologie ersetzen wollte, deshalb auch den von den Schotten vertheidigten Standpunkt der inneren Erfahrung ganz preisgab, damit aber doch die warm vertretene Ueberzeugung eines teleologischen Deismus vereinigen wollte.

1) Ueber den Alb. Lange, Gesch. des Materialismus I (2. Aufl.) 319 ff. berichtet. — 2) In der späteren, namentlich der schottischen Litteratur und insbesondere bei Thomas Brown ist der Ausdruck Association vielfach durch Suggestion ersetzt. — 3) Erasmus Darwin führte statt dessen den Ausdruck „Bewegungen des Sensoriums“ ein. —

In der schroffsten Weise ist der anthropologische Materialismus von dem Franzosen Lamettrie ausgebildet worden. Durch ärztliche Beobachtungen an sich und Anderen von der völligen Abhängigkeit der Seele vom Leibe überzeugt, hat er — den Anregungen Boerhave's folgend — den Mechanismus des Lebens bei Thieren und Menschen studirt, und Descartes' Auffassung der ersteren scheint ihm auch für die letzteren völlig zutreffend. Der nur graduelle Unterschied zwischen beiden erlaubt auch für die menschlichen Seelenthätigkeiten keine andere Erklärung als die, dass sie mechanische Functionen des Gehirns sind. Deshalb aber ist es ein Uebergriff der Metaphysik, dem „Geiste" eine eigene Substantilität neben der Materie zuzuschreiben. Der Begriff der Materie als des an sich todten Körpers, der des Geistes als bewegenden Princips bedürfe, ist eine willkürliche und falsche Abstraction: die Erfahrung zeigt, dass die Materie sich bewegt und lebt. Das hat, sagt Lamettrie, gerade Descartes' Mechanik bewiesen, und deshalb ist ihre unabweisbare Consequenz der Materialismus. Und dass alles seelische Leben nur eine der Functionen des Leibes ist, ergiebt sich daraus, dass sich darin kein einziger Inhalt findet, der nicht aus der Erregung irgend eines Sinnes herstammte. Dächte man sich — so schreibt Lamettrie[1]) zur Begründung seines aus Locke entwickelten Sensualismus —, wie es schon der Kirchenvater Arnobius vorschlug, den Menschen von seiner Geburt an von allem Zusammenhange mit seines Gleichen ausgeschlossen und auf die Erfahrung weniger Sinne beschränkt, so würde man in ihm keine anderen Vorstellungsinhalte als die ihm durch eben diese Sinne zugeführten finden.

6. Principiell weniger belangreich, aber litterarisch um so ausgebreiteter waren die übrigen Umbildungen, welche Locke's Lehre in Frankreich erfuhr. Schon Voltaire, der sie durch seine „Lettres sur les Anglais" bei seinen Landsleuten heimisch machte, gab ihr ein durchaus sensualistisches Gepräge und zeigte sich sogar — obschon mit skeptischer Reserve — nicht abgeneigt, dem Schöpfer die Macht zuzutrauen, dass er das Ich, welches Körper ist, auch mit der Fähigkeit ausstattete, zu denken. Dieser skeptische Sensualismus ist zum Grundton der französischen Aufklärung geworden[2]). Zu ihm bekannte sich Condillac, der Anfangs nur Locke's Lehre dargestellt und anderen Systemen gegenüber vertheidigt hatte, in seinem einflussreichen *Traité des sensations*. Was auch die Seele sein mag, der Inhalt ihrer Bewusstseinsthätigkeiten stammt allein aus der Sinneswahrnehmung. Condillac entwickelt die associationspsychologische Theorie an der Fiction der Bildsäule, welche, nur mit Empfindungsfähigkeit ausgerüstet, hintereinander die Erregungen der verschiedenen Sinne zugeführt erhält und dadurch allmählich ein menschenähnliches intellectuelles Leben entfaltet. Dabei ist die Grundvorstellung die, dass das blosse Beieinandersein verschiedener Empfindungen in demselben Bewusstsein von selbst die Empfindung des Verhältnisses und der Beziehung zwischen ihnen mit sich bringt. Nach diesem Princip wird geschildert, wie sich aus der Wahrnehmung die ganze Mannigfaltigkeit der seelischen Thätigkeiten entfalte: in der

---

1) Am Schluss der Histoire naturelle de l'âme. Vgl. übrigens oben S. 183 Anm. 1. — 2) Er macht sich auch in den Anfängen der ästhetischen Kritik in Gestalt des Princips geltend, dass das Wesen aller Kunst in der „Nachahmung der schönen Natur" bestünde. Der Typus dieser Auffassung ist E. Batteux (1713—1780) mit seiner Schrift Les beaux arts réduits à un même principe (1746).

theoretischen Reihe erwachsen vermöge der Verschiedenheiten hinsichtlich der Intensität und der Wiederholung der Empfindungen nach einander Aufmerksamkeit, recognoscirende Erinnerung, Unterscheidung, Vergleichung, Urtheil, Schluss, Einbildung und Erwartung des Zukünftigen, endlich mit Hilfe der Zeichen, besonders der sprachlichen, die Abstraction und die Fassung allgemeiner Sätze. Aber die Wahrnehmung hat neben der Empfindung auch noch das Gefühlsmoment der Lust und Unlust, und aus diesem entwickelt sich an der Hand der Vorstellungsbewegung Begierde, Liebe und Hass, Hoffnung, Furcht[1]) und durch alle solche Wandlungen des praktischen Bewusstseins hindurch schliesslich der moralische Wille. So wachsen Erkenntniss und Sittlichkeit auf dem Boden der Sinnlichkeit.

Dieser systematische Aufbau hatte einen grossen Erfolg. Der Systemtrieb, welcher auf dem metaphysischen Gebiete zurückgedrängt war (vgl. § 34, 7), warf sich zum Ersatz mit desto grösserer Energie auf diese „Analyse des menschlichen Geistes“, und wie schon Condillac selbst manche feine Beobachtungen in die Darstellung des Entwicklungsprocesses verwoben hatte, so fand eine ganze Schaar von Anhängern Gelegenheit, durch kleine Aenderungen und Verschiebungen der Phasen, durch Neuerungen in der Nomenklatur und durch mehr oder minder gehaltreiche Ausführungen sich an der Vervollständigung dieses Gebäudes zu betheiligen. Die Regierung der Revolution erkannte nur dies Studium der empirischen Entwicklung der Intelligenz als Philosophie an, und Destutt de Tracy gab ihm später den Namen „Ideologie“[2]). So kam es, dass man in Frankreich am Anfang unseres Jahrhunderts die Philosophen meist Ideologen nannte.

7. Hinsichtlich des Seelenwesens, in welchem sich diese Umbildungen des Empfindens *(sentir)* abspielen sollten, blieb ein grosser Theil der Ideologen bei Condillac's positivistischer Zurückhaltung; andere gingen von Voltaire's problematischem zu Lamettrie's assertorischem Materialismus mit, — erst in der Weise Hartley's mit Betonung der durchgängigen Abhängigkeit der Ideenverbindungen von Nervenbewegungen, dann mit ausdrücklicher Behauptung der Materialität der Seelenthätigkeiten. Am deutlichsten ist diese Entwicklung bei Diderot zu sehen. Von Shaftesbury und Locke ging er aus, aber die sensualistische Litteratur wurde in dem Herausgeber der Encyclopädie von Schritt zu Schritt mächtiger; er verfolgte[3]) die Hypothesen des Hylozoismus (vgl. unten § 34, 9) und schliesslich betheiligte er sich an der Abfassung des Système de la nature. Das letztere stellte in dem Rahmen seiner Metaphysik auch die menschlichen Seelenthätigkeiten als die feinen unsichtbaren Bewegungen der Nerven dar und behandelte ihren genetischen Process gerade so wie Lamettrie. Unter den späteren Ideologen ragt in dieser Hinsicht durch Neuheit des physiologischen Gesichtspunktes Cabanis hervor; er trägt den Fortschritten der Naturwissenschaft insofern Rechnung, als er die Zustände der Nerven, auf welche die Seelenzustände

1) In der Entwicklung der praktischen Reihe des Bewusstseins machte sich bei Condillac und seinen Schülern, wie zum Theil auch bei den englischen Associationspsychologen der Einfluss von Descartes' und Spinoza's Theorie der Affecte und Leidenschaften geltend. — 2) Es ist nicht ausgeschlossen, dass diese Namengebung bei de Tracy ein Seitenstück zu Fichte's „Wissenschaftslehre“ (vgl. unten Thl. VI, Kap. 2) sein sollte. — 3) Die entscheidende Uebergangsschrift ist der „Traum d'Alembert's“.

(le moral) des Menschen zurückgeführt werden müssen, nicht mehr bloss in mechanischen Bewegungen, sondern in chemischen Veränderungen sucht. Das Vorstellen ist das Sekret des Gehirns ebenso wie andere Organe andere Sekrete liefern.

Im Gegensatz dazu hielt eine andere Richtung der Ideologie an dem Lockeschen Princip fest, dass zwar aller Inhalt des Vorstellens aus den Sinnen stamme, dass aber in den auf die Verknüpfung gerichteten Functionen die Eigenart des Seelenwesens sich bethätige. Der Führer dieser Richtung ist Bonnet. Auch er macht sich die von Lamettrie mit Verweis auf Arnobius empfohlene Betrachtung ähnlich wie Condillac zu eigen, aber er ist ein viel zu klar geschulter Naturforscher, um zu verkennen, dass die Empfindung sich niemals in Bewegungselemente auflösen lässt, dass ihr Verhältniss zu den physischen Zuständen synthetisch, aber nicht analytisch ist. Daher sieht er in dem Mechanismus des Nervensystems nur die *causa occasionalis* für die selbstthäige Reaction der Seele, deren Substantialität ihm durch die Einheit des Bewusstseins bewiesen erscheint. Er verbindet mit dieser Ansicht allerlei phantastische Hypothesen[1]). Religiöse Vorstellungen sprechen bei ihm in der Annahme der immateriellen Seelensubstanz mit; aber der Sensualismus lässt eine Thätigkeit dieser Substanz nur in Verbindung mit einem Leibe zu: deshalb hilft sich Bonnet zur Erklärung der Unsterblichkeit und der ununterbrochenen Thätigkeit der Seele durch die Hypothese eines ätherischen Leibes, der mit der Seele wesentlich verbunden sei und sich je nach ihrem Aufenthalte einen gröberen materiellen Aussenorganismus gestalte.

Diese Vereinigung des Sensualismus mit der Behauptung selbständiger Substantialität und Reactionsfähigkeit der Seele ist auf Bonnet's Landsmann Rousseau übergegangen, der damit die psychologischen Theorien der Encyclopädisten bekämpfte. Er fand, dass diese Eigenheit der Seele, die Einheitlichkeit ihrer Function sich im Gefühl *(sentiment)* bethätige und spielte diese ursprüngliche Natürlichkeit ihres Wesens gegen den kalten und gleichgiltigen Mechanismus der Ideen aus, welcher sie zur unbedingten Abhängigkeit von der Aussenwelt erniedrige. Das Gefühl der Individualität empörte sich bei ihm gegen eine Lehre, nach der sich im Bewusstsein des Menschen nur eine zufällig zusammenkommende Masse fremder Inhalte wie auf einem indifferenten Schauplatze abspielen, vereinigen und wieder trennen sollte. Er wollte zum Ausdruck bringen, dass das geistige Leben nicht nur in uns geschieht, sondern dass wir selbst dabei sind als die thätig bestimmenden Persönlichkeiten. Diese Ueberzeugung dictirte Rousseau's Gegensatz gegen die verstandesmässige Aufklärung, welche in dem Sensualismus Condillac's und der Encyclopädisten das Innenleben des Menschen nur als ein mechanisches Product der von aussen erregten Empfindungselemente betrachten wollte: dem psychologischen Atomismus hält Rousseau das Princip der Monadologie entgegen.

In derselben Weise, und den Argumenten nach wohl nicht ohne Einfluss von Rousseau hat St. Martin[2]) seine Stimme gegen den herrschenden Condillacismus erhoben: er trat sogar aus seiner mystischen Vereinsiedelung heraus,

---

1) In den Palingénésies philosophiques. — 2) Vgl. über diesen mystischen Gegner der Revolutionsphilosophie unten Thl. VII.

um in den Sitzungen der Écoles normales[1]) gegen die Oberflächlichkeit des Sensualismus zu protestiren. Die Ideologen, sagt er, reden so viel von der menschlichen Natur: aber statt sie zu beobachten, mühen sie sich, sie „zusammenzusetzen“ (composer).

8. Die psychologischen Gegner des Sensualismus in allen seinen Formen sind die schottischen Philosophen. Der gemeinsame Boden, auf dem sich dieser Contrast entwickelte, ist der Psychologismus. Denn auch Reid und seine Schüler suchen die Aufgabe der Philosophie in der Untersuchung des Menschen und seiner geistigen Fähigkeiten; ja sie haben den methodischen Gesichtspunkt, dass alle Philosophie empirische Psychologie sein müsse, noch viel energischer und einseitiger bestimmt, als die verschiedenen Schulen ihrer Gegner. Aber ihre Ansicht von der menschlichen Seelenthätigkeit und deren Entwicklung ist diametral von derjenigen der Sensualisten verschieden. Diese halten das Einfache, jene das Zusammengesetzte, diese die Einzelvorstellungen, jene die Urtheile, diese das Sinnliche, jene das Innerliche, diese das Einzelne, jene das Allgemeine für den ursprünglichen Inhalt der Seelenthätigkeit. Reid erkennt an, dass Berkeley's Idealismus und Hume's Skepticismus ebenso correcte Folgerungen aus dem Locke'schen Princip seien wie Hartley's Materialismus: aber gerade die Absurdität dieser Consequenzen widerlege jenes Princip.

Im Gegensatz dazu will nun Reid die baconische Methode der Induction auf die Thatsachen der inneren Wahrnehmung anwenden, um durch deren Analyse zu den ursprünglichen Wahrheiten zu gelangen, welche mit dem Wesen der menschlichen Seele von vornherein gegeben sind und sich in der Entwicklung ihrer Thätigkeiten als die bestimmenden Grundsätze geltend machen, und so soll mit Ablehnung jeder Hilfe der Physiologie die psychologische Grundwissenschaft als eine Art Naturforschung der inneren Beobachtung ausgebildet werden. Bei der Lösung dieser Aufgabe hat Reid selbst und nach ihm besonders Dugald Stewart eine bedeutende Umsicht in der Auffassung innerer Vorgänge und eine grosse Feinheit in der Analyse ihres wesentlichen Inhalts entwickelt: eine Fülle werthvoller Beobachtungen über die genetischen Processe des Seelenlebens steckt in ihren weitschichtigen Untersuchungen. Und doch fehlt es diesen an ideeller Fruchtbarkeit ebenso wie an energisch zusammenfassender Beweiskraft. Denn sie vermischen überall den Nachweis dessen, was in den seelischen Functionen als allgemeingiltiger Inhalt aufgefunden werden kann, mit der Voraussetzung, dass dies auch genetisch das Ursprüngliche und Bestimmende sei: und da diese Philosophie kein anderes Princip als das der psychologischen Thatsächlichkeit hat, so gilt ihr kritiklos alles, was sich in dieser Weise als wirklicher Inhalt der Seelenthätigkeit nachweisen lässt, als selbstverständliche Wahrheit. Die Gesammtheit dieser Grundsätze wird als *common sense*, als gesunder Menschenverstand bezeichnet und soll als solcher die oberste Richtschnur für alle philosophische Erkenntniss bilden.

9. In der deutschen Aufklärungsphilosophie mischen sich alle diese Richtungen mit den Nachwirkungen des cartesianischen und Leibniz'schen Rationalismus. Die methodische Doppelrichtung des letzteren hatte durch Christian

1) Séances des éc. norm. III, 61 ff.

Wolff eine feste, systematische Gestalt angenommen. Alle Gegenstände sollten nach ihm sowohl unter dem Gesichtspunkt der ewigen Wahrheiten als auch unter dem der zufälligen Wahrheiten betrachtet werden; für jedes Gebiet der Wirklichkeit gab es eine Erkenntniss durch Begriffe und eine andere durch Thatsachen, eine apriorische Wissenschaft aus dem Verstande und eine aposteriorische Wissenschaft aus der Wahrnehmung. Dabei sollten beide im Resultat derartig zusammenkommen, dass z. B. die empirische Psychologie die Thatsächlichkeit aller derjenigen Thätigkeiten erweisen musste, welche in der rationalen Psychologie aus dem metaphysischen Begriff der Seele und deren daraus sich ergebenden „Vermögen“ abgeleitet wurden. Andrerseits wurde dabei nach Leibniz'ens Vorgange der Werthunterschied beider Erkenntnissweisen insofern festgehalten, als nur das Verstandeswissen als klare und deutliche Einsicht, die empirische (oder wie man damals sagte historische) Kenntniss dagegen als eine mehr oder minder dunkle und verworrene Vorstellung der Sachen galt.

Psychologisch vertheilten sich die beiden Erkenntnissarten nach cartesianischem Muster auf die *ideae innatae* und die *ideae adventiciae*. Doch legte Wolff selbst, der metaphysischen Richtung seines Denkens gemäss, auf das genetische Moment wenig Gewicht. Um so mehr war das bei seinen Anhängern und seinen Gegnern der Fall, die schon unter dem Einfluss der französischen und der englischen Theorien standen. Dabei war der Gang der Entwicklung im Allgemeinen der, dass die Bedeutung, welche Leibniz und Wolff dem Empirismus eingeräumt hatten, durch das Eindringen der Locke'schen Principien immer mehr erweitert wurde. Die psychologische Methode überwucherte Schritt für Schritt die metaphysisch-ontologische, und innerhalb der psychologischen Methode wurden dem Sensualismus derartig wachsende Concessionen gemacht, dass schliesslich nicht nur ernste Männer der Wissenschaft wie Rüdiger und Lossius, sondern namentlich auch ein grosser Theil der Popularphilosophen vollständig die Lehre vertraten, alle menschlichen Vorstellungen stammten aus der Sinneswahrnehmung. Das bunte Durcheinander der Abstufungen, in denen sich dieser Process vollzog, hat nur litterarhistorisches Interesse[1]), weil dabei keine neuen Argumente zu Tage traten.

Nur Einer unter diesen Männern brachte den psychologisch-erkenntnisstheoretischen Dualismus, der in der deutschen Philosophie der Aufklärung herrschte, auf eine originelle und fruchtbare Wendung. Heinrich Lambert, der völlig auf der Höhe der Naturforschung seiner Zeit stand, war dem Verständniss der mathematisch-logischen Methode ebenso gewachsen wie der Einsicht in den Werth der Erfahrung: und indem er die psychologische Bedeutung dieser beiden Elemente des Wissens gegen einander abzugrenzen versuchte, disponirte er in der Phänomenologie seines „Neuen Organon“ die für die Erkenntniss der Wirklichkeit erforderliche Mischung apriorischer und aposteriorischer Bestandtheile in einer Weise, welche zur Unterscheidung von Form und Inhalt des Vorstellens führte. Die inhaltlichen Elemente des Denkens, lehrte er, können nur durch die Wahrnehmung gegeben werden: aber ihre Verbindungsweise, die Form der Beziehung, welche zwischen ihnen gedacht wird, ist nicht von aussen gegeben, sondern eine eigene Thätigkeit der Seele. Diese Unter-

---

1) Vgl. W. Windelband, Gesch. d. neueren Philosophie I, §§ 53—55.

scheidung konnte aus Locke's vieldeutiger Darstellung herausgelesen werden[1]): aber Niemand hatte sie so scharf und präcis unter diesem Gesichtspunkte aufgefasst wie Lambert. Und dabei war dieses Princip von grosser Tragweite für die genetische Betrachtung der menschlichen Vorstellungswelt. Aus ihm folgte, dass weder aus der blossen Form der Inhalt noch aus dem Inhalt die Form der Erkenntniss abgeleitet werden konnte. Das erste widerlegte den logischen Rationalismus, mit dem Wolff aus den allgemeinsten Sätzen der Logik und zuletzt aus dem einen Satze des Widerspruchs die ganze Ontologie und Metaphysik herausspinnen wollte; das andere entzog dem Sensualismus den Boden, der mit den Inhalten der Wahrnehmung auch die Erkenntniss ihrer Verhältnisse unmittelbar gegeben meinte. Hieraus erwuchs nun für die „Verbesserung der Metaphysik" die Aufgabe, diese Beziehungsformen aus dem Gesammtbestande der Erfahrung rein herauszulösen und ihr Verhältniss zu dem Inhalte klarzulegen. Dafür aber suchte Lambert vergebens nach einem einheitlichen Princip[2]), und seine „Architektonik" begnügte sich schliesslich mit einer äusserlichen Zusammenraffung.

10. Während alle diese Ansichten über den Ursprung der menschlichen Vorstellungen sich auf dem litterarischen Markte tummelten, war das versöhnende Wort über das Problem der eingeborenen Ideen längst gesprochen, harrte aber in einem Manuskripte auf der Hannoverschen Bibliothek der mächtigen Wirkung, welche seine Veröffentlichung haben sollte. Leibniz hatte in seinen „Nouveaux essais" die Locke'sche Ideologie Schritt für Schritt mit einem kritischen Commentar versehen und darin die tiefsten Gedanken seiner Philosophie und die feinsten Folgerungen seiner Monadologie niedergelegt.

Unter den Argumenten, mit denen Locke das Eingeborensein der Ideen bestritt, war auch dasjenige gewesen, womit er behauptete, es könne nichts in der Seele sein, wovon sie nichts wisse. Dies Princip war von ihm[3]) auch nach der Seite hin ausgesprochen worden, dass die Seele nicht immer denke. Damit war die cartesianische Definition der Seele als einer *res cogitans* in Frage gestellt: denn das wesentliche Merkmal einer Substanz darf ihr in keinem Momente abgesprochen werden. In diesem Sinne war die Frage zwischen den Schulen mehrfach verhandelt worden. Leibniz aber war durch seine Monadologie in eine eigenthümliche Zwischenstellung gewiesen. Da ihm die Seele, wie jede Monade, eine „vorstellende" Kraft war, so musste sie in jedem Momente Vorstellungen *(perceptions)* haben: da aber alle Monaden, auch diejenigen, welche die Materie constituiren, Seelen sind, so können diese Vorstellungen unmöglich alle klar und deutlich sein. Die Lösung des Problems liegt also wieder in dem Begriffe der unbewussten Vorstellungen oder *petites perceptions* (vgl. oben § 31, 11). Die Seele hat (wie jede Monade) immer Vorstellungen, aber nicht immer bewusste, nicht immer klare und deutliche Vorstellungen: allein ihr Leben besteht in der Entwicklung der unbewussten zu bewussten, der dunklen und verworrenen zu klaren und deutlichen Vorstellungen.

1) Vgl. den Nachweis bei G. Hartenstein, Locke's Lehre von der menschlichen Erkenntniss in Vergleichung mit Leibniz' Kritik derselben (Leipzig 1861, Abhandl. d. sächs. Ges. d. Wissensch.). — 2) Man sieht dies am besten in seiner interessanten Correspondenz mit Kant (gedr. bei den Werken des letzteren). — 3) Essay II, 1, 10f.

In dieser Hinsicht führte nun Leibniz einen äusserst bedeutsamen Begriff in die Psychologie und Erkenntnisstheorie ein. Er unterschied zwischen den Zuständen, in welchen die Seele Vorstellungen nur hat, und solchen, in denen sie sich derselben bewusst ist[1]. Die ersteren bezeichnete er als *perception*, die letzteren als *apperception*[2]. Er verstand also unter Apperception den Vorgang, durch welchen unbewusste, dunkle und verworrene Vorstellungen in das klare und deutliche Bewusstsein erhoben, damit aber von der Seele als ihre eignen erkannt und vom Selbstbewusstsein angeeignet werden. Der genetische Process des Seelenlebens besteht in der Verwandlung unbewusster in bewusste Vorstellungen, in der Aufnahme der Perceptionen in die Klarheit und Deutlichkeit des Selbstbewusstseins. Im Lichte der Monadologie nahm damit Leibniz' methodologische Ansicht von den empirischen oder zufälligen Wahrheiten (vgl. § 30, 7) eine eigenthümliche Färbung an. Die Fensterlosigkeit der Monaden verbietet, die Wahrnehmung metaphysisch als Wirkung der Dinge auf die Seele aufzufassen[3]: die Sinnesvorstellungen müssen vielmehr als Thätigkeiten gedacht werden, welche die Seele vermöge der prästabilirten Harmonie in dunkler und verworrener Weise (als *petites perceptions*) entwickelt, und die Umbildung, die an ihnen stattfindet, kann nur als Verdeutlichung und Aufklärung, als Aufnahme in das Selbstbewusstsein, als Apperception betrachtet werden.

Sinnlichkeit und Verstand, deren Unterschied bei Leibniz mit den verschiedenen Graden der Klarheit und Deutlichkeit zusammenfiel, haben daher nach ihm denselben Inhalt, nur dass in der ersteren dunkel und verworren vorgestellt ist, was der andere klar und deutlich besitzt. In die Seele kommt nichts von aussen hinein, sondern was sie bewusst vorstellt, ist schon vorher unbewusst in ihr enthalten gewesen: und andrerseits kann die Seele nichts in ihren bewussten Vorstellungen hervorbringen, was nicht von vornherein in ihr gewesen ist. Daher muss Leibniz dahin entscheiden, dass in gewissem Sinne, nämlich unbewusst, alle Vorstellungen eingeboren sind, und dass in anderem Sinne, nämlich bewusst, der menschlichen Seele keine Vorstellung eingeboren ist. Er bezeichnet dies in den Principien der Monadologie vorgezeichnete Verhältniss mit dem Namen des virtuellen Eingeborenseins der Ideen.

Die *Nouveaux essais* führen diesen Gedanken, der als der leitende Gesichtspunkt gleich im Anfang behandelt wird, besonders hinsichtlich der allgemeinen oder ewigen Wahrheiten aus. Das war ja die brennende Frage: hier behaupteten die Einen (die Neuplatoniker und zum Theil die Cartesianer), sie seien „aktuell“, als „fertige“ Wahrheiten eingeboren; die Anderen (Hobbes und zum Theil Locke) wollten sie aus der Zusammenwirkung von Empfindungselementen erklären. Leibniz aber führt aus, dass solche Sätze bereits in der Wahrnehmung, als *petites perceptions*, nämlich als die unwillkürlichen Formen des beziehenden Denkens enthalten sind, dass sie aber nach dieser unbewussten Anwendung appercipirt, d. h. zu klarer und deutlicher Vorstellung erhoben und so an der Hand der Erfahrung erkannt werden. Schon in der sinnlichen Vorstellung steckt unklar und verworren die Thätigkeitsform der Seele, welche

---

1) Diese deutschen Ausdrücke nach Kant, Anthropologie § 5. — 2) Princ. de la nat. et de la grâce, 4, wo die Verwandtschaft mit der Locke'schen „Reflection“ stark hervortritt; Nouv. Ess. 9, 4. — 3) N. E. IV, 4, 5. —

nachher als allgemeiner Grundsatz, als ewige Wahrheit zur Klarheit und Deutlichkeit der Verstandesauffassung gebracht wird. Wenn daher Locke sich den scholastischen Satz angeeignet hatte *Nihil est intellectu quod non fuerit in sensu,* so fügt Leibniz hinzu ***nisi intellectus ipse***[1]).

11. Als die *Nouveaux essais* 1765 gedruckt wurden, erregten sie grosses Aufsehen: Lessing war daran, sie zu übersetzen. Dass das Leben der Seele weit über alles klar und deutlich Bewusste hinaus in dunkel geahnten Tiefen wurzle, war für die Litteratur, die eben aus aufklärerischer Verstandestrockenheit und schaler Regelrechtigkeit zu genialer Entfaltung aufrang, eine Einsicht von höchstem Werthe, und um so werthvoller, wenn sie von demselben Denker herrührte, den Deutschland als den Vater und den Heros seiner Aufklärung verehrte. In dieser Richtung hat Leibniz auch namentlich auf Herder gewirkt: man sieht das nicht nur in dessen ästhetischen Anschauungen[2]), sondern mehr noch in der Preisschrift vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele.

Unter dem Vorwiegen des methodologischen Gesichtspunktes hatte die Leibniz-Wolff'sche Schule den Gegensatz zwischen rationaler und empirischer Erkenntniss so weit als möglich ausgespannt und Verstand und Sinnlichkeit als zwei verschiedene „Vermögen" behandelt. Das Verhältniss dieser beiden getrennten Kräfte zu einander und den Antheil einer jeden von beiden am menschlichen Wissen hatte die Berliner Akademie untersucht wissen wollen: Herder spielte den wahren Leibniz, wie er sich in den *Nouveaux essais* entwickelt hatte, gegen das herrschende Schulsystem aus, wenn er in seiner Abhandlung die lebendige Einheit des menschlichen Seelenlebens hervorhob und zeigte, dass Sinnlichkeit und Verstand nicht zwei verschiedene Quellen des Wissens, sondern nur die verschiedenen Stufen einer und derselben Lebensthätigkeit seien, womit die Monade das Weltall in sich begreift. Als innere Kräfte sind der Seele alle die Vorstellungen eingeboren, mit denen sie in ihrer Entwicklung Schritt für Schritt sich vom Bewusstsein ihrer nächsten Umgebung zu der Erkenntniss der Weltharmonie erhebt. Diese tiefere Einheit von Sinnlichkeit und Verstand nannte Herder das Gefühl: und darin fand er auch bei seiner Forschung nach dem „Ursprung der Sprache" die einheitliche, alle Sinne umfassende Function, vermöge deren der psychophysische Mechanismus des „Tönens" und „Hörens" zum Ausdruck des Gedankens erhoben wird.

12. Bedeutsamer noch war eine andere Wirkung des Leibniz'schen Werkes. Es war kein Geringerer als Kant, der die Lehre der *Nouveaux essais* zu einem System der Erkenntnisstheorie auszubauen unternahm (vgl. § 34, 12). Der Königsberger Philosoph wurde durch jenes Werk zu einer der wichtigsten Wendungen seiner Entwicklung angeregt und vollzog sie in seiner Inauguraldissertation[3]). Er war, aus der Wolff'schen Schulmetaphysik herausgewachsen, lange mit der Prüfung der empiristischen Theorien beschäftigt gewesen und hatte sich doch nicht bei ihnen befriedigen können[4]), ging vielmehr noch immer auf eine Neubegründung der Metaphysik aus und folgte Lambert's Versuchen, damit bei

---

1) Nouv. Ess. II, 1, 2. — 2) Vgl. hauptsächlich das vierte „Kritische Wäldchen". — 3) Die Abhängigkeit dieser Schrift von den Nouv. Ess. ist nachgewiesen von W. Windelband, Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. I, 1876 p. 234 ff. — 4) Das beweist am besten die der Metaphysik scheinbar am fernsten stehende Schrift, die „Träume eines Geistersehers". Vgl. übrigens Thl. VI, Kap. 1.

der Unterscheidung von Form und Inhalt der Erkenntniss anzusetzen. Nun zeigte gerade Leibniz von den „ewigen Wahrheiten", dass sie als unwillkürliche Beziehungsformen schon in der sinnlichen Erfahrung selbst stecken, um durch die Reflexion des Verstandes zu klarem und deutlichem Bewusstsein herausgehoben zu werden. Dies Princip des virtuellen Eingeborenseins ist der Nerv der kantischen Inauguraldissertation: die metaphysischen Wahrheiten liegen in der Seele als Gesetze ihrer Thätigkeit [1]), um bei Gelegenheit der Erfahrung in Function zu treten und dann zum Gegenstand und Inhalt der Verstandeserkenntniss zu werden.

Kant wendet nun diesen Gesichtspunkt in neuer und fruchtbarer Weise auf die sinnliche Erkenntniss an. Er stellte diese aus methodischen Gründen der Verstandeserkenntniss viel schärfer noch als die Wolffianer gegenüber: für ihn aber war deshalb die Frage, ob sich in der Sinnenwelt etwa eben solche ursprüngliche Formbeziehungen finden, wie sie Leibniz in der Verstandeswelt nachgewiesen und Kant selbst sie anerkannt hatte [2]): und so entdeckte er die „reinen Formen der Sinnlichkeit" — Raum und Zeit. Sie sind in dem gewöhnlichen Sinne nicht eingeboren, sondern erworben, aber nicht aus den Daten der Sinnlichkeit abstrahirt, sondern *ab ipsa mentis actione secundum perpetuas leges sensa sua coordinante:* und wie die Verstandesformen, so werden sie durch Aufmerksamkeit auf die Thätigkeit des Geistes bei Gelegenheit der Erfahrung erkannt; dies ist das Geschäft der Mathematik und darauf allein beruht ihre nothwendige und allgemeine Geltung.

Eine andere Formulirung gab dem Princip des virtuellen Angeborenseins Tetens. Er schrieb seine Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung bereits auch unter dem Eindruck der kantischen Inauguraldissertation. Auch er erklärt, die „Actus des Denkens" seien die ersten, ursprünglichen „Verhältnissgedanken": wir erfahren sie dadurch, dass wir sie anwenden, wenn wir denken; und damit erweisen sie sich als die Naturgesetze des Denkens. Die allgemeinen Sätze, welche aller philosophischen Erkenntniss zu Grunde liegen, sind danach „subjectivische Nothwendigkeiten", in denen das Wesen der denkenden Seele selbst zum Bewusstsein kommt.

§ 34. Die Erkenntniss der Aussenwelt.

Den Hintergrund aller dieser Theorien bildet ihr erkenntnisstheoretischer Zweck. Dieser aber nimmt unter der Voraussetzung des naiven Realismus, der sich an die cartesianische Metaphysik anknüpfte, von vornherein eine etwas engere Fassung an. Das Princip des *cogito ergo sum* liess die Selbsterkenntniss des geistigen Wesens als die ursprüngliche Gewissheit, als das Selbstverständliche und unmittelbar Zweifellose erscheinen; je andersartiger aber neben der Welt des Bewusstseins diejenige des Raums und der Körper aufgefasst wurde, um so grössere Schwierigkeiten ergaben sich hinsichtlich der Erkennbarkeit der letzteren. Das lehrte schon die metaphysische Entwicklung unmittelbar nach Descartes (vgl. § 31), und dasselbe wiederholte sich nun in den mannigfaltigsten

---

1) De mundi sens. et int. f. et pr. § 6: dantur per ipsam naturam intellectus. Vgl. § 8, dazu das Corollarium der 3. Section. — 2) Vgl. in der Schrift De mundi sensibilis et intelligibilis forma et principiis § 8 und den ganzen vierten Abschnitt.

Formen bei der Uebersetzung derselben Gedanken in die Sprache der empirischen Psychologie und des Sensualismus.

So ist in der Erkenntnisstheorie der modernen Philosophie von Anfang an ein Uebergewicht der inneren Erfahrung angelegt, vermöge deren das Wissen von der Aussenwelt problematisch wird. Darin macht sich in der ganzen Ausdehnung des neueren Denkens eine Nachwirkung des Terminismus, mit dem das Mittelalter geendet hatte, als bestimmende Auffassung geltend: die Heterogenität von Aussenwelt und Innenwelt giebt dem Geiste ein stolzes Gefühl substantieller Eigenheit den Dingen gegenüber, zugleich aber eine gewisse Unsicherheit und Zweifelhaftigkeit bei seiner Orientirung in dieser ihm fremden Welt. Auf diese Weise erweist sich gerade die Grundproblemstellung der Aufklärungsphilosophie als ein Nachklang jener Vertiefung des Geistes in sich selbst, jener Verselbständigung des Bewusstseins gegenüber der Aussenwelt, worin die antike Philosophie ausgelaufen war. Darin wurzelte die Macht des augustinischen Geistes über die moderne Philosophie.

1. Das Uebergewicht der inneren Erfahrung macht sich auch bei Locke sehr stark geltend, obgleich er in psychologischer Hinsicht Sensation und Reflexion principiell gleichstellte und in der genetischen Theorie sogar die letztere von der ersteren abhängig machte. Allein bei der erkenntnisstheoretischen Werthung kehrt sich dies Verhältniss sogleich im Sinne der cartesianischen Bestimmungen um. Der Dualismus der endlichen Substanzen, welchen der grosse französische Metaphysiker aufgestellt hatte, wird nämlich bei Locke in der Stille mit dem Dualismus der Erfahrungsquellen eingeführt: die Sensation ist zur Erkenntniss der körperlichen Aussenwelt, die Reflexion zur Erkenntniss der Thätigkeiten des Geistes selbst bestimmt: und dabei findet sich denn von selbst, dass die letztere ihrer Aufgabe sehr viel mehr gewachsen ist, als die erstere. Unser Wissen von unseren eigenen Zuständen ist ein intuitives und das gewisseste von allem, und mit unseren Zuständen sind wir dabei auch unserer eigenen Existenz vollkommen und zweifellos sicher. Mit fast wörtlicher Anlehnung an Descartes trägt Locke diese Lehre von der Selbstgewissheit vor[1]): dagegen verhält er sich hinsichtlich der Erkenntniss der Körperwelt sehr viel zurückhaltender. Eine solche ist nur durch Empfindung möglich und ermangelt, wenn sie auch noch den Namen *knowledge* verdient, doch der völligen Sicherheit und Adäquatheit. Zunächst ist nur das Vorhandensein der Idee im Geiste intuitiv gewiss; dass ihr ein Ding entspricht, ist nicht intuitiv sicher, und die Demonstration kann höchstens lehren, dass ein Ding da ist, aber nichts über dies Ding aussagen.

Freilich ist Locke in dieser Hinsicht durchaus nicht mit sich selber in Uebereinstimmung. Bei der Theorie der Ideen der Sensation übernimmt er die Lehre von der Intellectualität der Sinnesqualitäten ganz in der von Descartes ausgearbeiteten Form (vgl. oben § 31, 2), bezeichnet sie glücklich durch die Unterscheidung primärer und secundärer Eigenschaften, fügt dann noch als tertiäre Eigenschaften solche Kräfte hinzu, welche die Beziehung auf andere Körper ausdrücken, erklärt die primären Eigenschaften für diejenigen, welche den Körpern an sich real zukommen, und rechnet dazu sogar ausser den von Descartes angenommenen noch die Undurchdringlichkeit. Sachlich ist das noch weit mehr

1) Essay IV, 9, 3.

als bei Hobbes ein entschiedener Rückfall in die demokritisch-epikureische Vorstellungsweise, und dies zeigt sich auch darin, dass Locke nach der Theorie der „Bilderchen“ (vgl. oben S. 91) die Reize auf die Berührung der Nerven durch kleinste von den Gegenständen ausströmende Stofftheilchen zurückführt[1]). Im Ganzen werden hier also die cartesianischen Grundlagen der mathematischen Naturkenntniss wiederholt und sogar in wichtiger Hinsicht erweitert.

Ganz anders aber lautet Locke's Entscheidung bei der Analyse des Substanzbegriffs. Von der intuitiven und der durch Sensation gegebenen Erkenntniss unterscheidet er, ähnlich wie Occam, die demonstrative: diese bezieht sich nicht auf das Verhältniss von Ideen zur Aussenwelt, sondern auf das Verhältniss der Ideen unter einander. Sie steht an Erkenntnisswerth der intuitiven nach, während sie der sensitiven darin überlegen ist[2]). Das demonstrative Denken wird dann ganz terministisch, etwa wie bei Hobbes, als ein Rechnen mit Begriffszeichen aufgefasst: die Nothwendigkeit der Demonstration gilt nur innerhalb der Vorstellungswelt, sie betrifft unter Anderem die allgemeinen oder abstracten Begriffe, denen *in natura rerum* keine eigene Wirklichkeit entspricht. Sind einmal die Ideen vorhanden, so lassen sich, ganz abgesehen von aller Beziehung auf die Sachen, Urtheile über die zwischen ihnen bestehenden Verhältnisse bilden, und damit allein hat es das demonstrative Wissen zu thun. Solche „complexen“ Vorstellungen sind Gedankendinge, die, nachdem sie durch Definition festgestellt sind, jede durch ihren Inhalt bestimmte Verbindung unter einander im Denken eingehen können, ohne dass dadurch eine Beziehung auf die Aussenwelt gewonnen wäre. Unter diesen Verbindungsweisen zeichnet sich nun aber diejenige, welche durch den Substanzbegriff ausgedrückt wird (die Kategorie der Inhärenz), in besonderer Weise aus. Alle übrigen Inhalte und Verhältnisse nämlich können nur so gedacht werden, dass sie an irgend einer Substanz haften. Diesem Verhältnisse kommt also doch Realität zu, die Idee der Substanz ist nach Locke's Ausdruck „ectypisch“, — aber nur so, dass wir für die in den einzelnen Ideen gegebenen Modi ein reales Substrat anzunehmen genöthigt sind, ohne dabei doch etwas darüber aussagen zu können, was dieses Substrat selbst sei. Substanz ist der selbst unbekannte Träger bekannter Eigenschaften, deren Zusammengehörigkeit wir anzunehmen Veranlassung haben.

Diese Ansicht von der Unerkennbarkeit der Substanzen hindert nun freilich Locke nicht, an anderer Stelle[3]) doch wieder ganz cartesianisch eine Eintheilung aller Substanzen in „cogitative und nichtcogitative“ vorzunehmen: andrerseits aber wendet er sie auf seine Behandlung des *cogito ergo sum* an. Dies Princip überträgt er aus dem metaphysischen ganz in das empirisch-psychologische Gebiet. Die Selbstgewissheit ist ihm diejenige des inneren Sinnes *(internal sense)*: die Intuition bezieht sich dabei nur auf unsere Zustände und Thätigkeiten, aber nicht auf unser Wesen; sie zeigt uns zwar unmittelbar und zweifellos, dass wir sind, aber nicht, was wir sind. Die Frage nach der Substanz der Seele (und demgemäss auch diejenige nach ihrem Verhältniss zum Körper) ist ebenso unbeantwortbar, wie die nach dem „Was“ irgend einer Substanz überhaupt.

---

1) Ibid. II, 8. 7 ff. Vgl. hierzu auch B. Rüttenauer, Zur Vorgeschichte des Idealismus und Kriticismus (Freiburg 1882) und Geil, a. a. O. p. 66 ff. — 2) Ess. IV, 2. — 3) Ibid. II, 23, 29; IV, 10, 9. —

Gleichwohl hält es Locke für möglich, von dem Dasein Gottes eine demonstrative Gewissheit zu gewinnen. Er eignet sich zu diesem Zwecke den ersten der cartesianischen Beweise (vgl. oben § 30, 5) in etwas modificirter Form an, und fügt noch den üblichen kosmologischen Beweis hinzu. Es muss ein unendliches, ewiges und vollkommenes Wesen gedacht werden, eine letzte Ursache der endlichen Substanzen, als deren eine der Mensch sich selbst intuitiv erkennt.

So mannigfach und widerspruchsvoll sind die Denkmotive, welche sich in Locke's Erkenntnisslehre kreuzen. Die scheinbar so leichte und durchsichtige Darstellung, zu der er den Cartesianismus verwässert hat, gleitet über die Strudel hinweg, welche aus der dunklen Tiefe ihrer historischen Voraussetzungen aufsteigen. Wie aber die vieldeutige Unbestimmtheit seiner Psychologie sich in die Gegensätze der folgenden Entwicklungen aus einander legte, so bot auch diese erkenntnisstheoretische Metaphysik die Ansatzpunkte für die mannigfaltigsten Umbildungen dar.

2. Gleich die erste darunter zeigt der Locke'schen Unentschiedenheit gegenüber eine kühne Energie der Einseitigkeit. Berkeley brachte das Uebergewicht der inneren Erfahrung zur vollen Herrschaft, indem er an der Hand seines extremen Nominalismus, mit Rückgriff auf die Lehren von Hobbes, der schwankenden Stellung, welche Locke in der Frage nach der Erkenntniss der Körper eingenommen hatte, ein Ende machte. Er zerstörte den Begriff der körperlichen Substanz. Von dem Ideencomplex, den uns die Wahrnehmung als einen Körper darbietet, sollte nach der Unterscheidung primärer und secundärer Qualitäten ein Theil ausgeschieden und ein anderer als allein real zurückbehalten werden: aber diese Unterscheidung, so hatte bereits Hobbes gelehrt (vgl. § 31, 2), ist schon sachlich unrichtig. Auch die „mathematischen" Eigenschaften der Körper sind ebenso Ideen in uns wie die Sinnesqualitäten, und Berkeley hatte gerade dies mit analogen Argumenten in seiner „Theorie des Sehens" nachgewiesen, welche die Mitwirkung von früheren Erfahrungen und dadurch bestimmten Urtheilen in der optischen Auffassung räumlicher Verhältnisse darzuthun suchte. Er bestreitet die Berechtigung der cartesianischen (bezw. demokritischen) Unterscheidung. Sind aber danach alle Eigenschaften des Körpers ausnahmslos Ideen in uns, so hat Locke als ihren realen Träger noch eine unerkennbare „Substanz" übrig behalten: ähnlich reden Andere von der Materie als dem Substrat der „erscheinenden" Eigenschaften.

Allein in allen diesen Fällen, sagt Berkeley, wird uns zugemuthet, ein Abstractum für das allein Wirkliche zu halten. Abstracte Begriffe aber existiren nicht, — sie existiren nicht einmal im Geiste, geschweige denn *in natura rerum* (vgl. oben § 33, 4). Locke hat ganz Recht gehabt, dass diese „Substanz" Niemand erkennen könne: es kann sie sogar Keiner denken; sie ist eine Schulfiction. Für das naive Bewusstsein, für den „gesunden Menschenverstand", dessen Sache Berkeley gegen die Künstelei der Philosophen zu führen meint, ist der Körper eben genau das, was wahrgenommen wird, nicht mehr und nicht weniger; nur die Philosophen suchen dahinter noch etwas Anderes, Geheimnissvolles, Abstractes, das sie selbst nicht sagen können. Für den unbeirrten Sinn ist der Körper das, was man sieht, tastet, schmeckt, riecht und hört: sein *Esse* fällt mit seinem *Percipi* zusammen.

Der Körper ist also nichts Anderes als ein Complex von Ideen. Zieht man von einer Kirsche alle die Eigenschaften ab, welche durch irgend einen Sinn percipirt werden können, was bleibt übrig? Nichts. Der Idealismus, der im Körper nichts weiter sieht als ein Bündel von Vorstellungen, ist die Ansicht des gemeinen Mannes; er soll auch diejenige des Philosophen sein. Den Körpern kommt keine andere Wirklichkeit zu als diejenige des Vorgestelltwerdens. Es ist falsch zu meinen, es stecke in ihnen noch eine Substanz, die in ihren Eigenschaften „erscheine". Sie sind nichts als die Summe dieser Eigenschaften.

Auf die naheliegende Frage, worin denn, wenn alle Körper nur vorgestellt sind, der Unterschied zwischen dem „wirklichen" und dem eingebildeten oder geträumten Körper besteht, antwortet Berkeley mit einer spiritualistischen Metaphysik. Die Ideen, welche das Sein der Aussenwelt ausmachen, sind Thätigkeiten der Geister. Von den beiden cartesianischen Welten besteht substantiell nur die eine; nur die *res cogitantes* sind wirkliche Substanzen, die *res extensae* sind ihre Vorstellungen. Allein den endlichen Geistern sind die Ideen gegeben, und der Ursprung aller Vorstellungen ist nur in dem unendlichen Geiste, in Gott, zu suchen. Die Realität der Körper besteht also darin, dass ihre Ideen von Gott den endlichen Geistern mitgetheilt werden, und die Reihenfolge, in der Gott dies zu thun pflegt, nennen wir die Naturgesetze: daher findet Bischof Berkeley keine metaphysiche Schwierigkeit darin, dass Gott unter Umständen zu besonderem Zweck von der gewohnten Reihenfolge abgeht, wo dann der Mensch von Wundern redet. Das Wesen des göttlichen Geistes (und ebenso auch der endlichen Geister) besteht in der Freiheit des Willens, und die Vorstellungen sind nur die Thätigkeitsformen, in denen sich diese entfaltet. Unwirklich dagegen ist nach Berkeley derjenige Körper, der nach sei es mechanisch zufälliger sei es willkürlicher Einbildung nur in dem einzelnen Geiste vorgestellt wird, ohne ihm von Gott mitgetheilt zu sein. Da endlich so die wirkliche Körperwelt in ein von Gott gewolltes System von Ideen sich verwandelt, so bereitet auch die Zweckmässigkeit, welche ihre Einrichtung und die Zeitfolge ihrer Veränderungen aufweisen, kein Problem mehr.

Der Parallelismus zwischen dieser Folgerung aus Locke und derjenigen, welche Malebranche aus Descartes gezogen hatte, ist unverkennbar; ja, auch darin sind Malebranche und Berkeley einig, dass Gott allein die in der Welt thätige Kraft, dass kein Einzelding wirksam sei (vgl. § 31, 8). Es ist höchst interessant, wie der extreme Realismus des Franzosen und der extreme Nominalismus des Engländers auf dieselbe Ansicht hinauslaufen. Die Begründungen können nicht verschiedener sein: das Resultat ist dasselbe. Denn was beide Männer noch trennte, liess sich leicht forträumen. Dies bewies ein Zeit- und Landsgenosse Berkeley's, Arthur Collier (1680—1732) in seiner interessanten Schrift *Clavis universalis*[1]. Malebranche[2] hatte zwar als Cartesianer die Realität der Körperwelt nicht direct beanstandet, aber ihre Erkenntniss durch

1) Der Nebentitel des Buchs lautet: A new inquiry after truth being a demonstration of the non-existence or impossibility of an external world (London 1713). Es ist zusammen mit Berkeley's Treatise in der deutschen „Sammlung der vornehmsten Schriftsteller, die die Wirklichkeit ihres eigenen Körpers und der ganzen Körperwelt leugnen" von ESCHENBACH (Rostock 1756) herausgegeben. — 2) Dessen Lehre war in England namentlich durch John Norris (Essai d'une théorie du monde idéal, Lond. 1704) bekannt geworden.

den Menschen nur so begreifen zu können gemeint, dass die Ideen der Körper in Gott das gemeinsame Original seien, nach dem Gott einerseits die wirklichen Körper, andrerseits die Ideen davon in den endlichen Geistern erzeuge. Collier zeigte nun, dass in dieser Lehre die Realität der Körperwelt eine völlig überflüssige Rolle spiele: da doch keine wirkliche Beziehung zwischen ihr und der menschlichen Vorstellung angenommen werde, so bleibe der Erkenntnisswerth der menschlichen Ideen ganz derselbe, wenn man nur eine ideale Körperwelt in Gott statuire und diese als den realen Gegenstand der menschlichen Erkenntniss betrachte.

Der „Idealismus", welcher in dieser Weise auf mehreren Wegen aus dem *Cogito ergo sum* hervorging, erzeugte noch eine paradoxe Nebenerscheinung, welche namenlos und unbestimmt gelegentlich in der Litteratur des 18. Jahrhunderts erwähnt wird. Die einzig sichere intuitive Erkenntniss hat jeder einzelne Geist nur von sich selbst und seinen Zuständen: auch von anderen Geistern weiss er nur etwas durch Ideen, welche sich zunächst auf Körper beziehen und nach Analogie auf Geister gedeutet werden. Ist aber die gesammte Körperwelt nur Vorstellung im Geiste, so ist schliesslich jeder Einzelne nur seiner eigenen Existenz gewiss: die Realität alles Uebrigen, die gesammten anderen Geister nicht ausgeschlossen, ist problematisch und kann nicht demonstrirt werden. Man bezeichnete diese Lehre damals als Egoismus; jetzt pflegt man sie Solipsismus zu nennen. Es ist eine metaphysische Spielerei, die man dem Geschmack des Einzelnen überlassen muss: denn der Solipsist widerspricht sich ja schon, indem er seine Lehre Anderen zu beweisen anfängt.

So war es im Gefolge der Meditationen, worin Descartes das Selbstbewusstsein als den rettenden Felsen im Meere des Zweifels erkannte, schliesslich zu dem Resultat gekommen, welches Kant später als einen Skandal der Philosophie bezeichnete: dass man nämlich einen Beweis für die Realität der Aussenwelt forderte und keinen zureichenden zu finden vermochte. Erklärten doch französische Materialisten, Berkeley's Lehre sei zwar Wahnsinn, aber unwiderleglich.

3. Die Umbildung der Locke'schen Lehre durch Berkeley führt in directer Linie zu Hume's Erkenntnisstheorie weiter. An die nominalistische Leugnung der abstracten Begriffe knüpfte der tiefsinnige Schotte seine Unterscheidung aller intellectuellen Functionen in Impressionen und Ideen, welche Copien von Impressionen sind: damit aber deckt sich sogleich der Unterschied intuitiver und demonstrativer Erkenntniss. Jede davon hat ihre eigene Art von Gewissheit. Die intuitive Erkenntniss besteht einfach in der Behauptung der thatsächlichen Impressionen. Welche Eindrücke ich habe, kann ich mit absoluter Sicherheit aussagen: darin kann ich mich nicht irren, sofern ich mich in den Grenzen halte, nur einfach festzustellen, dass ich eine Wahrnehmungsvorstellung von diesem oder jenem einfachen oder zusammengesetzten Inhalt habe, ohne darüber irgend welche deutenden Begriffe hinzuzufügen.

Zu diesen Impressionen, denen unmittelbar intuitive Gewissheit zukommt, rechnet nun Hume hauptsächlich auch das räumliche und zeitliche Verhältniss der Empfindungsinhalte, die Feststellung der Coexistenz oder Succession der elementaren Impressionen. Die räumliche Ordnung, in der sich die Wahrnehmungsinhalte darstellen, ist unmittelbar mit ihnen selbst zweifellos gegeben,

und ebenso besitzen wir eine sichere Impression davon, ob die verschiedenen Inhalte gleichzeitig oder nach einander wahrgenommen sind. Die räumliche und zeitliche Contiguität ist also mit den Impressionen intuitiv gegeben, und von diesen Thatsachen *(facts)* besteht im menschlichen Geiste eine vollkommen sichere und in keiner Weise anzuzweifelnde Erkenntniss. Nur darf bei der Charakteristik der Hume'schen Lehre nicht vergessen werden, dass diese absolut gewisse Thatsächlichkeit der Impressionen lediglich diejenige ihres Vorhandenseins als Vorstellungen ist. In dieser Bedeutung und Beschränkung umfasst die intuitive Erkenntniss nicht nur die Thatsachen der inneren, sondern auch diejenigen der äusseren Erfahrung, — aber um den Preis, dass die letzteren eigentlich auch nur eine Art der ersteren sind, ein Wissen nämlich von Vorstellungszuständen.

Die räumliche und zeitliche Contiguität ist aber nur die elementarste Form der Vorstellungsassociation; daneben zählt Hume noch zwei andere Gesetze der letzteren auf: die Aehnlichkeit (bezw. den Contrast) und die Causalität. Was die erstere Beziehungsform anlangt, so haben wir von der Gleichheit oder Ungleichheit und ihren verschiedenen Graden hinsichtlich der Sensationen eine klare und deutliche Impression: sie besteht in dem Wissen von dem Masse der Aehnlichkeit unseres eigenen (sensitiven) Thuns und gehört also zu den Impressionen des inneren Sinnes, welche Locke *reflection* genannt hat. Darauf gründet sich in Folge dessen eine demonstrative Erkenntniss von vollkommener Gewissheit: sie betrifft die Formen der Grössenvergleichung, welche wir an den gegebenen Vorstellungsinhalten vollziehen, und ist nichts als eine Analyse der Gesetzmässigkeit, mit der dies geschieht. Diese demonstrative Wissenschaft ist die Mathematik: sie entwickelt die Gesetze der Gleichsetzung in Bezug auf Zahlen und Raumverhältnisse, und Hume ist geneigt, der Arithmetik einen noch höheren erkenntnisstheoretischen Werth zuzuerkennen als der Geometrie[1]).

4. Allein die Mathematik ist auch die einzige demonstrative Wissenschaft; und zwar eben deshalb, weil sie sich auf nichts anderes bezieht als auf die möglichen Verhältnisse zwischen Vorstellungsinhalten und weil sie gar nichts über deren Beziehung zu einer realen Welt behauptet. In dieser Weise herrscht bei Hume vollständig das terministische Princip von Hobbes (vgl. oben § 30, 3), nur dass der erstere mit der Beschränkung dieser Theorie auf die reine Mathematik noch consequenter verfährt. Denn Hume erklärt, dass keine Behauptung über die Aussenwelt demonstrirbar sei. All unser Wissen beschränkt sich auf die Constatirung der Impressionen und auf die Verhältnisse dieser Vorstellungen unter einander.

Daher erscheint es für Hume als ein unberechtigter Uebergriff des Denkens, wenn die Gleichheit der Vorstellungen auf eine metaphysische Identität gedeutet wird: dies aber geschieht bei jeder Anwendung des Begriffs der Substanz. Woher dieser Begriff? Er wird nicht wahrgenommen, er findet sich als Inhalt weder in den einzelnen Empfindungen noch in deren Verhältnissen: die Substanz ist der unbekannte, unaussagbare Träger der bekannten Vorstellungsinhalte. Woher diese Idee, für welche im ganzen Umkreise der Sensationen keine Impression als das erforderliche Original aufzufinden ist?

1) Treat. I, 2, 1. I, 3, 1.

Ihr Ursprung ist in der Reflexion zu suchen: sie ist das Abbild einer mehrfach wiederholten Vorstellungsverknüpfung. Durch das wiederholte Zusammensein der Impressionen, durch die Gewohnheit des gleichen Vorstellens entsteht vermöge des Gesetzes der Ideenassociation die Nothwendigkeit der Vorstellung ihrer Coexistenz, und das Gefühl dieser associativen Nothwendigkeit des Vorstellens wird als reale Zusammengehörigkeit der Empfindungselemente, d. h. als Substanz gedacht.

Die Denkform der Inhärenz wird damit psychologisch erklärt und zugleich erkenntnisstheoretisch verworfen: es entspricht ihr nichts weiter als das Gefühl einer Gleichheit der Vorstellungsverbindung, und da wir von der Existenz niemals etwas anderes als durch unmittelbare Sinneswahrnehmung wissen können, so ist die Realität des Substanzbegriffs unbegründbar. Es ist klar, dass Hume sich damit, soweit es die körperlichen Dinge anlangt, die Lehre Berkeley's zu eigen macht. Aber dieser hat die Arbeit am Substanzbegriffe nur halb gethan. Er hat gefunden, dass die Körper nur Empfindungscomplexe sind, dass ihr Sein mit dem Percipirtwerden identisch ist, dass es keinen Sinn hat, deren Zusammengehörigkeit als eine unbekannte Substanz zu hypostasiren: aber er hat die seelischen Substanzen, die Geister, die *res cogitantes* stehen lassen; er hat sie für die Träger angesehen, denen alle diese Vorstellungsthätigkeiten inhäriren sollten. Hume's Argument trifft auch diese. Was Berkeley von der Kirsche gezeigt hat, gilt auch von „Ich". Auch die innere Wahrnehmung (so gestaltete es sich thatsächlich schon bei Locke, vgl. oben Nr. 1) zeigt nur Thätigkeiten, Zustände, Eigenschaften. Nehmt diese fort, und auch von Descartes' *res cogitans* bleibt Nichts übrig: nur die „Gewohnheit" constanter Vorstellungsverbindung liegt dem Begriff des Geistes zu Grunde; auch das Ich ist nur ein Bündel von Vorstellungen[1]).

5. Die gleiche Betrachtung gilt *mutatis mutandis* auch für die Causalität, diejenige Form, unter welcher die Nothwendigkeit der Verknüpfung von Vorstellungsinhalten gewöhnlich gedacht zu werden pflegt: aber auch diese ist weder intuitiv noch demonstrativ gewiss. Das Verhältniss von Ursache und Wirkung wird nicht wahrgenommen: Gegenstand der sinnlichen Erfahrung ist vielmehr nur das Zeitverhältniss, wonach das Eine regelmässig auf das Andere folgt. Wenn nun das Denken dies Folgen in ein Erfolgen, wenn es das *post hoc* in ein *propter hoc* umdeutet[2]), so ist dies auch in dem Inhalte der causal auf einander bezogenen Ideen nicht begründet. Aus einer „Ursache" ist nicht logisch ihre „Wirkung" abzuleiten, in der Vorstellung einer Wirkung steckt nicht diejenige ihrer Ursache. Analytisch ist das Causalverhältniss nicht zu verstehen[3]). Die Erklärung dieser Denkform ist nach Hume wieder durch die

1) Treat. I, 4. Die bedenklichen Folgerungen, welche sich hieraus für die religiöse Metaphysik ergaben, hat Hume wohl veranlasst, diese einschneidendste seiner Untersuchungen bei der Umarbeitung in den Essais fallen zu lassen. — 2) In dieser Hinsicht hatte Hume einen Vorgänger in seinem Landsmann Joseph Glanvil (1636—1680), der in seiner Scepsis scientifica (1665) die mechanistische Naturphilosophie vom Standpunkt des orthodoxen Skepticismus aus bekämpfte. — 3) Derselbe Gedanke lag schon der occasionalistischen Metaphysik zu Grunde; vgl. § 31, 7: denn sie nahm zu der Vermittlung durch den Willen Gottes wesentlich ihre Zuflucht wegen der logischen Unbegreiflichkeit des Causalverhältnisses. Dasselbe hat in einer wesentlich mit Hume übereinkommenden Weise auch Kant in seinem „Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen" (vgl. die allg. Anm. am Schluss) erkannt. In sehr interessanter Weise hat endlich Thomas Brown (On cause and

Ideenassociation zu gewinnen. Durch die Wiederholung derselben Succession von Vorstellungen und die Gewohnheit, sie auf einander folgen zu finden, entsteht eine innere Nöthigung, nach der einen die andere vorzustellen und zu erwarten: und das Gefühl dieser inneren Nöthigung, womit eine Idee die andere hervorruft, wird als eine reale Nöthigung aufgefasst, als ob der Gegenstand der einen Vorstellung denjenigen der anderen *in natura rerum* zum Wirklichsein nöthige. Die Impression ist das Nothwendigkeitsverhältniss zwischen den Vorstellungsthätigkeiten, und in der Idee der Causalität wird daraus ein Nothwendigkeitsverhältniss der Vorstellungsinhalte.

Auf diese Weise zersetzt Hume's Erkenntnisstheorie die beiden Grundbegriffe, um welche sich die metaphysische Bewegung des 17. Jahrhunderts gedreht hatte. Substanz und Causalität sind Ideenbeziehungen, die weder durch Erfahrung noch durch logisches Denken begründbar sind: sie beruhen auf der Unterschiebung von Impressionen der Reflexion unter solche der Sensation. Damit aber ist der üblichen Metaphysik der Boden unter den Füssen fortgezogen: an ihre Stelle tritt nur noch die Erkenntnisstheorie. Die Metaphysik der Dinge weicht einer Metaphysik des Wissens.

6. Die Zeitgenossen haben dies Resultat der Hume'schen Untersuchungen — insbesondere aus Rücksicht auf die Folgerungen in Betreff der religiösen Metaphysik, vgl. § 35, 6 — als Skepticismus bezeichnet: doch ist es wesentlich von denjenigen Lehren verschieden, welchen dieser Name historisch zukommt. Die Feststellung von Thatsachen durch sinnliche Erfahrung gilt Hume als intuitive, die mathematischen Verhältnisse gelten ihm als demonstrative Gewissheit: bei allem aber, was durch Begriffe über eine von den Vorstellungen verschiedene Realität ausgesagt werden soll, ruft Hume: „In's Feuer damit!" Es giebt keine Erkenntniss dessen, was die Dinge sind und wie sie wirken: wir können nur sagen, was wir empfinden, welche räumliche und zeitliche Anordnung und welche Aehnlichkeitsverhältnisse wir zwischen ihnen erleben. Diese Lehre ist der absolut consequente und ehrliche Empirismus: sie verlangt, dass, wenn die einzige Quelle des Wissens in der Wahrnehmung fliesst, in diese auch nichts weiter hineingemengt wird, als sie wirklich enthält. Damit ist jede Theorie, jede Erforschung der Ursache, jede Lehre vom „wahren Sein" hinter den „Erscheinungen" ausgeschlossen [1]). Wenn man, wie die Terminologie sich in unserem Jahrhundert ausgebildet hat, diesen Standpunkt als Positivismus bezeichnet, so hat dieser durch Hume seine systematische Begründung gefunden.

Englands tiefster Denker hat aber dieser radicalen Erkenntnisstheorie eine charakteristische Ergänzung gegeben. Den Ideenassociationen, welche den Be-

---

effect), der auch dem Occasionalismus nicht abgeneigt ist (vgl. a. a. O. p. 108 ff.), das Verlangen nach einem „Erklären" oder „Verstehen" der thatsächlichen Zeitfolge zugleich psychologisch deducirt und erkenntnisstheoretisch abgelehnt (ibid. 184 ff.): die Wahrnehmung zeigt Ursachen und Wirkungen im Groben; dabei besteht dann die „Erklärung" des Vorganges in seiner Zerlegung in einzelne einfache und elementare Causalverhältnisse. Dadurch entstehe die Illusion, als müssten auch diese noch wieder analytisch begreiflich gemacht werden können.

1) Darum ist Berkeley nur von Hume aus richtig zu verstehen: sein „Idealismus" ist halber Positivismus. Er legt besonderes Gewicht darauf, dass hinter den Ideen der Körper nicht noch etwas Abstractes, An-sich-Seiendes gesucht werden soll. Dehnt man dies Princip auf die Geister aus, so hat man die Hume'sche Lehre: denn mit der spiritualistischen Metaphysik fällt auch die von Gott gewollte Ordnung der Erscheinungen, worauf Berkeley die Causalität reducirt hatte.

griffen der Substanz und der Causalität zu Grunde liegen, wohnt zwar weder intuitive noch demonstrative Gewissheit bei, statt dessen aber eine gefühlsmässige Ueberzeugungskraft, ein natürlicher Glaube *(belief)*, der, von allen theoretischen Ueberlegungen unbeirrt, sich im praktischen Verhalten des Menschen siegreich geltend macht und der auch für die erreichbaren Zwecke des Lebens und die darauf bezüglichen Kenntnisse völlig genügt. Darauf beruht die Erfahrung des täglichen Lebens. Diese zu beanstanden ist Hume nicht in den Sinn gekommen: er will nur verhüten, dass sie sich als Erfahrungswissenschaft aufspiele, wozu sie nicht ausreicht. Mit dem ganzen Ernst philosophischer Vertiefung verbindet er den offenen Blick für die Bedürfnisse des praktischen Lebens.

7. Für die Aufnahme dieses Positivismus war die Stimmung in England weniger günstig als in Frankreich. Hier lag der Verzicht auf eine „Metaphysik der Dinge“ schon in der skeptischen Grundrichtung, welche auch aus der cartesianischen Philosophie so vielfach wieder hervorgebrochen war: und die Herrschaft dieser Stimmung war besonders durch Bayle befördert worden, dessen Kritik sich zwar principiell hauptsächlich gegen die rationale Begründung der religiösen Wahrheiten richtete, damit aber doch zugleich alle über das Sinnliche hinausgreifende Erkenntniss, also jede Metaphysik traf. Dazu kam, ebenfalls durch Bayle und zugleich durch den Einfluss der Engländer gefördert, in der französischen Litteratur ein freierer, weltmännischer Zug, der die Fesseln des Schulsystems abstreifen wollte und statt abstracter Begriffe die unmittelbare Wirklichkeit des Lebens verlangte. So wurde in Frankreich, mehr als in seiner Heimath Bacon's Lehre mit ihrer Einschränkung der Wissenschaft auf physicalische und anthropologische Erfahrung wirksam. Das „*Point de système*“ begegnet uns hier auf Schritt und Tritt, von den „*Causes premières*“ will Niemand mehr etwas wissen, und diesen Baconismus mit seiner ganzen encyclopädischen und programmatischen Ausbreitung legte d'Alembert als die philosophische Grundlage der Encyclopädie fest[1]).

Aus Gründen des Geschmacks wurde mit dem „*Point de système*“ auch die Wolff'sche Lehre in Deutschland von Männern wie Crousaz und Maupertuis bekämpft, und in der That bot der Pedantismus jener Lehrbücherphilosophie dazu mancherlei Angriffspunkte. Ihr gegenüber war denn auch die deutsche Popularphilosophie auf ihre Systemlosigkeit stolz: auch sie wollte sich, wie es Mendelssohn ausführte, aller Grübeleien über das Unerfahrbare enthalten und sich dafür desto mehr mit dem für den Menschen Brauchbaren beschäftigen. Einen feinen Anklang dieser Stimmung findet man endlich in Kant's „Träumen eines Geistersehers“, wo er die Baumeister mancherlei künstlicher Gedankenwelten mit scharfer Ironie geisselt und über das metaphysische Bestreben mit einem Galgenhumor, der seine eigene Neigung am empfindlichsten trifft, die Schale reichlichen Spottes ausgiesst. Unter den deutschen Dichtern ist in diesem Sinne Wieland der witzige Anti-Metaphysiker.

8. Eine sehr eigenthümliche Wendung hat endlich der Positivismus in der späteren Lehre von Condillac genommen. In ihm laufen damit die Linien der französischen und der englischen Aufklärung zusammen, und er findet eine

1) Im *Discours préliminaire.*

positivistische Synthese von Sensualismus und Rationalismus, welche als der vollkommenste Ausdruck des modernen Terminismus angesehen werden darf. Seine „Logik“[1]) und seine posthume „*Langue des calculs*“ entwickeln diese Lehre. Sie baut sich im Wesentlichen auf einer Theorie der „Zeichen“ *(signes)* auf[2]). Die menschlichen Vorstellungen sind sämmtlich Sensationen oder Umbildungen von solchen, wozu es keiner besonderen Kräfte der Seele bedarf[3]). Alle Erkenntniss nun besteht im Bewusstsein der Verhältnisse der Ideen, und das Grundverhältniss ist dasjenige der Gleichheit. Das Denken hat es nur damit zu thun, die Gleichheitsbeziehungen zwischen den Ideen herauszustellen[4]). Dies geschieht dadurch, dass die Ideencomplexe in ihre Bestandtheile zerlegt und dann wieder zusammengesetzt werden: *décomposition des phénomènes* und *composition des idées*. Die dazu erforderliche Isolirung der Bestandtheile ist aber nur mit Hilfe der Zeichen, beziehungsweise der Sprache möglich. Jede Sprache ist eine Methode zur Analyse der Erscheinungen, und jede solche Methode ist eine „Sprache“. Die verschiedenen Arten der Zeichen geben verschiedene „Dialekte“ der menschlichen Sprache: als solche unterscheidet Condillac fünf, die Finger (Gebärden), die Lautsprache, die Ziffern, die Buchstaben und die Zeichen der Infinitesimalrechnung. Die Logik, als die allgemeine Grammatik aller dieser „Sprachen“, bestimmt also auch die Mathematik, und zwar die höhere ebenso wie die elementare, als Specialfälle.

Alle Wissenschaft enthält damit nur Transformationen: es kommt immer darauf an herauszubekommen, dass das Unbekannte, was man sucht, eigentlich ein schon Bekanntes ist, d. h. die Gleichung aufzufinden, welche das x einer Composition von Ideen gleich setzt: eben zu diesem Zwecke müssen die Wahrnehmungsgebilde vorher decomponirt werden. Es ist deutlich, dass dies nur eine neue, verallgemeinernde Ausdrucksweise für Galilei's Lehre von der resolutiven und compositiven Methode ist: aber sie erhebt sich hier auf rein sensualistischer Grundlage, sie verleugnet das constructive Element, welches Hobbes so scharf betont hatte, und sie macht aus dem Denken ein Rechnen mit nur gegebenen Grössen. Dabei lehnt sie jeden Gedanken einer Beziehung dieser Daten auf die metaphysische Realität ab, und in der wissenschaftlichen Erkenntniss sieht sie nur einen Aufbau von Gleichungen unter Vorstellungsinhalten nach dem Princip *Le même est le même*. Die menschliche Ideenwelt wird vollständig in sich isolirt, und Wahrheit besteht nur in den innerhalb des Denkens durch die „Zeichen“ ausdrückbaren Gleichungen.

9. So indifferent diese Ideologie in metaphysischer Hinsicht sein wollte, so involvirte doch ihre sensualistische Grundlage eine materialistische Metaphysik. Mochte auch über die den Sensationen entsprechende Wirklichkeit nichts ausgesagt werden sollen, so blieb im Hintergrunde doch immer die populäre Vorstellung bestehen, dass Sinnesempfindungen eben von Körpern hervorgerufen werden. Deshalb brauchte nur die vorsichtige Restriction, welche diesen posi-

---

1) Ein Lehrbuch für „polnische Professoren“. — **2)** Nach Bekanntwerden der *Langue des calculs* (1798) stellten das Pariser Institut und die Berliner Akademie fast gleichzeitig die Theorie der Zeichen als Preisaufgaben, welche an beiden Stellen eine grosse Anzahl von Bearbeitungen meist sehr untergeordneten Werthes erfuhren. — **3)** Dies führt Condillac, übrigens schon im Traité des sensations, gegen Locke, seine Schule gegen die Schotten aus. — **4)** In diesen Bestimmungen stecken Anregungen von Hobbes ebenso wie von Hume.

tivistischen Consequenzen des Sensualismus eigen war, verabsäumt werden, um den anthropologischen Materialismus, der sich (vgl. oben § 33, 5) in den psychologischen Theorien entwickelt hatte, in einen metaphysischen und dogmatischen zu verwandeln. So sprach Lamettrie mit koketter Rücksichtslosigkeit aus, was viele Andere sich selbst nicht einzugestehen, geschweige denn zu verkündigen oder zu vertreten wagten.

Auf den Materialismus trieben aber, unabhängig von der Ideologie, auch andere Gedankengänge der Naturforschung zu. Lamettrie hatte sehr richtig gesehen, dass das Princip der mechanischen Naturerklärung schliesslich nichts neben der durch ihre eigenen Kräfte bewegten Materie dulden werde: schon lange vorher, ehe Laplace die bekannte Antwort gab, er bedürfe der „Hypothese der Gottheit" nicht, war die französische Naturphilosophie auf diesem Standpunkte angelangt. Dass die Welt der Gravitation in sich lebe, war auch Newton's Meinung; aber er glaubte, den Anstoss ihrer Bewegungen in einer Wirkung Gottes suchen zu müssen. Einen Schritt weiter ging Kant, als er in seiner „Naturgeschichte des Himmels" ausrief: Gebt mir Materie und ich will Euch eine Welt bauen. Er machte sich anheischig, das ganze Universum der Fixsterne nach Analogie des Planetensystems zu erklären [1]), und führte die Entstehung der einzelnen Weltkörper aus einem feurig-flüssigen Urzustande lediglich auf die gegensätzliche Wirkung der beiden Grundkräfte der Materie, Attraction und Repulsion, zurück. Allein Kant war überzeugt, dass die Erklärung, welche für die Sonnensysteme ausreicht, am Grashalm und an der Raupe scheitere: der Organismus erschien ihm als ein Wunder in der Welt der Mechanik.

Die französische Naturphilosophie suchte auch diesen Gegensatz zu überwinden und das Problem der Organisation aus der Welt zu schaffen. Unter den zahllosen Atomcomplexen, lehrte sie, sind auch solche, welche die Fähigkeit der Erhaltung und Fortpflanzung besitzen. Buffon, der diesen vielfach geäusserten Gedanken mit voller Energie ausgesprochen und durchgeführt hat, gab solchen Atomcomplexen den Namen der organischen Moleküle, und unter Voraussetzung dieses Begriffs liess sich alles organische Leben im Princip als eine nach mechanischen Gesetzen durch die Berührung mit der Aussenwelt entwickelte Thätigkeit solcher Moleküle betrachten [2]). Das hatte schon Spinoza gethan, an dessen Naturlehre Buffon vielfach erinnert: auch der letztere redet von Gott und der „Natur" als Synonymen. Dieser Naturalismus fand somit in der Mechanik das gemeinsame Princip für alles körperliche Geschehen. Wenn nun aber die Ideologie auch die Ideen und deren Umbildung als Functionen der Organismen betrachten lehrte, wenn es nicht mehr für unmöglich, sondern immer mehr für wahrscheinlich galt, dass das Ding welches denkt, dasselbe sei welches ausgedehnt ist und sich bewegt, wenn Hartley und Priestley in England, Lamettrie in Frankreich zeigten, dass die Bewusstseinsveränderung eine Function des

1) Den Anlass zu dieser genialen astrophysischen Hypothese, der auch Lambert in seinen „Kosmologischen Briefen" sehr nahe war, und die später in ähnlicher Weise von Laplace ausgeführt wurde, hat vielleicht eine Bemerkung von Buffon gegeben. Vgl. O. Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit, 2. Aufl. S. 376. — 2) In der Weiterentwicklung dieses Buffon'schen Princips hat dann später Lamarck (Philosophie zoologique, Paris 1809) die Umwandlung der Organismen aus den niederen in die höheren Formen wesentlich durch den mechanischen Einfluss der Aussenwelt, durch Anpassung an die Umgebung zu erklären versucht.

Nervensystems sei, so war man dicht daran zu lehren, dass die Ideen mit allen ihren Transformationen nur einen Specialfall der mechanischen Thätigkeit der Materie, nur eine besondere Art ihrer Bewegungsformen bildeten. Hatte Voltaire gemeint, Bewegung und Empfindung könnten wohl Attribute derselben unbekannten Substanz sein, so schlug dieser Hylozoismus, sobald man die Abhängigkeit des Psychischen vom Physischen in eine Gleichartigkeit umdeutete, in entschiedenen Materialismus um, und es sind oft nur leise und feine Nuancen des Ausdrucks, wodurch sich das eine in das andere verwandelt. Diesen Uebergang bieten die Schriften von Robinet dar. Er giebt freilich der Naturphilosophie einen metaphysischen Flug: mit Anlehnung an das Entwicklungssystem der Leibniz'schen Monadologie betrachtet er die Stufenleiter der Dinge als eine unendliche Mannigfaltigkeit von Daseinsformen, bei denen die beiden Factoren der Körperlichkeit und der psychischen Function in allen möglichen verschiedenen Verhältnissen gemischt seien, so dass, je mehr sich das Wesen des Einzeldinges in der einen Richtung entfalte, um so geringer seine Bethätigung in der anderen sei. Dasselbe Verhältniss gilt nach Robinet auch in der Lebensbewegung der Einzelwesen: die Kraft, welche sie geistig verbrauchen sollen, geht physisch verloren und umgekehrt. Allein im Ganzen betrachtet, erscheint gerade deshalb das seelische Leben als eine besondere Form, welche die materielle Grundthätigkeit der Dinge anzunehmen vermag, um sich später wieder in die ursprüngliche Gestalt zurückzuübersetzen. Während also Leibniz das System der Entwicklung in dem Sinne entworfen hatte, dass die Monaden, welche die körperliche Materie darstellen, als niederste, unbewusste Arten von Seelen aufgefasst werden sollten, so betrachtet umgekehrt Robinet Vorstellungen und Willensthätigkeiten als mechanische Transformationen der Nerventhätigkeit, welche sich dann wieder in solche zu verwandeln vermögen. Seelisch geschieht dabei nichts, was nicht in der physischen Form angelegt war, und der Leib erfährt somit in den psychischen Impulsen nur die Rückwirkungen seiner eigenen materiellen Bewegung.

Unverhüllt als rein dogmatische Metaphysik tritt zum Schluss der Materialismus im Système de la nature auf. Er führt sich mit dem epikureischen Motive ein, den Menschen von der Furcht vor dem Uebersinnlichen befreien zu wollen: es soll gezeigt werden, dass dies nur die unsichtbare Thätigkeitsform des Sinnlichen sei. Niemand habe je etwas anderes Uebersinnliches ausdenken können, als ein abgeblasstes Nachbild des Materiellen. Wer von Idee und Wille, von Seele und Gott rede, denke Nerventhätigkeit, Leib und Welt noch einmal in abstracter Form. Im Uebrigen bietet diese „Bibel des Materialismus“ in schwerfällig lehrhafter und systematisch langweiliger Darstellung keine neuen Lehren oder Argumente: doch ist eine gewisse Wucht der Gesammtauffassung, ein grosser Zug in der Führung der Linien der Weltanschauung, ein herber Ernst des Vortrags nicht zu verkennen. Das ist nicht mehr ein pikantes Spiel der Gedanken, sondern ein schwerer Waffengang gegen jeden Glauben an die immaterielle Welt.

10. Trotz des psychogenetischen Gegensatzes war doch das Erkenntnissproblem bei den Vertretern der „eingeborenen Ideen“ demjenigen der Sensualisten nicht allzu unähnlich. Die dualistische Voraussetzung beider machte es den letzteren schwer, die Conformität zu begreifen, welche die von den Kör-

pern in den Seelen hervorgerufenen Vorstellungen mit jenen beanspruchen: aber fast noch schwieriger schien es zu verstehen, dass der Geist durch die Entwicklung der in seiner Natur begründeten Denkformen eine von ihm unabhängige Welt erkennen sollte. Und doch ist gerade dies eine in dem menschlichen Nachdenken so tief eingewurzelte Annahme, dass sie nicht nur dem naiven Bewusstsein, sondern auch der philosophischen Ueberlegung meist als selbstverständlich gilt. Es war die Mission des in der neueren Philosophie nachwirkenden Terminismus, diese dogmatische Grundüberzeugung zu erschüttern und die Frage nach dem Grunde der Conformität zwischen Denknothwendigkeit und Realität hervorzutreiben. Schon Descartes hatte es für nothwendig gefunden, die Erkenntnisskraft des *lumen naturale* durch die *veracitas dei* zu stützen und damit den Weg gewiesen, welchen die metaphysische Lösung des Problems allein einschlagen konnte.

Wo freilich jener philosophische Trieb fehlte, der sein θαυμάζειν gerade auf das scheinbar Selbstverständliche richtet, da wog auch jetzt jene Schwierigkeit gering. Das war trotz aller Kraft der logischen Klarheit und systematischen Sorgfalt bei Wolff, trotz aller Feinheit der psychologischen Analyse bei den Schotten der Fall. Der erstere geht daran, aus den allgemeinsten formalen Gesetzen der Logik, aus dem Satze des Widerspruchs und dem des zureichenden Grundes (wobei sogar der zweite noch auf den ersten zurückgeführt werden soll) eine weitschichtige Ontologie und eine Metaphysik mit ihren auf Gott, Welt und Seele bezüglichen Theilen *more geometrico* abzuleiten, und er steht so sehr im Bann dieses logischen Schematismus, dass ihm die Frage gar nicht zu kommen scheint, ob sein ganzes Unternehmen, eine Lehre von allem Möglichen, sofern es möglich ist, aus logischen Sätzen herauszuspinnen, in der Sache selbst berechtigt sei. Dies Problem verdeckte sich für ihn um so mehr, als er jede rationale Wissenschaft durch eine empirische bestätigte, — eine Uebereinstimmung, die freilich nur möglich war, weil die apriorische Construction der metaphysischen Disciplinen unvermerkt von Schritt zu Schritt Anleihen bei der Erfahrung machte. Trotzdem hatte dies mit reicher Schülerschaft gesegnete System den grossen didaktischen Werth, Strenge des Denkens, Klarheit der Begriffe und Gründlichkeit des Beweisverfahrens als oberste Regeln für die Wissenschaft aufzustellen und einzubürgern; und gegen die Pedanterie, die sich damit unvermeidlich einschlich, gaben andere geistige Mächte ein ausreichendes Gegengewicht ab.

Die schottische Philosophie begnügte sich mit dem Aufsuchen der Grundsätze des gesunden Menschenverstandes. Jede Empfindung ist das Zeichen — so terministisch denkt auch Reid — für die Anwesenheit eines Objects; das Denken garantirt die Realität des Subjects; was wirklich wird, muss eine Ursache haben etc. Solche Sätze sind absolut gewiss; sie zu leugnen oder auch nur zu bezweifeln ist absurd. Insbesondere aber gehört dazu der Satz, dass, was der Verstand klar und deutlich erkennt, auch nothwendig so ist. Darin ist das allgemeine Princip einer philosophischen Auffassung formulirt, welche man (nach Kant's Vorgange) Dogmatismus nennt, das bedingungslose Vertrauen in die Uebereinstimmung des Denkens mit der Realität. Dabei zeigen jene Proben der einzelnen Sätze, wie eklektisch und principlos dieser *Commonsense* seine Grundwahrheiten aus den verschiedenen Systemen der Philosophie

zusammensuchte. Darin war ihm dann der „gesunde Menschenverstand“ der deutschen Popularphilosophen durchaus ähnlich. Mendelssohn war wie Reid der Ansicht, dass alle extremen Gegensätze in der Philosophie Irrthümer seien, zwischen denen die Wahrheit in der Mitte liege: jeder radicalen Ansicht liegt ein berechtigter Keim zu Grunde, der nur künstlich zu einseitiger und krankhafter Entwicklung getrieben ist. Ein gesundes Denken (auf dies Prädicat legt namentlich Nicolai Gewicht) wird all den verschiedenen Motiven gerecht und findet so als seine Philosopie — die Meinung des Durchschnittsmenschen.

11. In Leibniz' Geiste war das Problem durch die Hypothese der prästabilirten Harmonie gelöst. Die Monade erkennt die Welt, weil sie die Welt ist: ihr Vorstellungsinhalt ist von vornherein das Universum, und das Gesetz ihrer Thätigkeit ist das Weltgesetz. Sie hat ihrer „Fensterlosigkeit“ wegen eine Erfahrung im eigentlichen Sinne überhaupt nicht: trotzdem ist die Möglichkeit der Welterkenntniss in ihrem Begriffe so wesentlich angelegt, dass als solche geradezu alle ihre Zustände gelten müssen. Zwischen Verstand und Sinnlichkeit war danach ein Unterschied weder hinsichtlich der Gegenstände noch hinsichtlich der Art der Beziehung des Bewusstseins darauf: nur sollte die Sinnlichkeit die undeutliche Erscheinungsform, der Verstand das wahre Wesen der Dinge erkennen. In wissenschaftlicher Hinsicht wurde deshalb die sinnliche Erkenntniss theils als die unvollkommnere Vorstufe theils als das undeutliche Gegenbild der Verstandeseinsicht behandelt: die „historischen“ Wissenschaften galten entweder als Vorbereitungen oder als niedere Seitenstücke zu den philosophischen.

Aus diesem Verhältniss hat sich nun eine eigenthümliche Consequenz ergeben. Auch der sinnlichen Vorstellungsweise wohnt eine gewisse eigenartige Vollkommenheit bei, welche, von der Klarheit und Deutlichkeit des Verstandeswissens unterschieden, die Erscheinungsform ihres Gegenstandes ohne Bewusstsein der Gründe auffasst: und in diese Vollkommenheit der sinnlichen Erkenntniss hatte Leibniz[1]) das Gefühl des Schönen gesetzt. Als nun einer von Wolff's Schülern, Alexander Baumgarten, bei dem der architektonische Trieb des Systematisirens besonders stark entwickelt war, der Logik als der Wissenschaft vom vollkommenen Verstandesbrauch eine entsprechende Wissenschaft von der Vollkommenheit der Empfindung, eine Aesthetik an die Seite stellen wollte, da gestaltete sich diese Disciplin zu einer Lehre vom Schönen[2]). So erwuchs die Aesthetik[3]) als philosophischer Wissenszweig nicht aus Interesse an ihrem Gegenstande, sondern mit entschiedener Geringschätzung desselben, und als eine „nachgeborene Schwester“ der Logik behandelte sie ihn auch mit sehr geringem Verständniss für seine Eigenart und mit verstandeskühler Pedanterie; auch vermochte dieser Rationalist, dem nach Leibniz die wirkliche Welt als die beste und darum auch als die schönste unter den möglichen galt, für die Theorie der Kunst kein anderes Princip als das sensualistische der Naturnachahmung aufzustellen und entwickelte dieses wesentlich in eine lang-

---

1) Vgl. bes. Princ. d. l. nat. et d. l. gr. 17. — **2)** Vgl. Hermann Lotze, Geschichte der Aesthetik in Deutschland (München 1868). — **3)** Der Name „Aesthetik“ ist dann später von Kant nach anfänglichem Sträuben für die Bezeichnung der philosophischen Lehre vom Schönen und von der Kunst adoptirt worden, von ihm auf Schiller und durch dessen Schriften in die allgemeine Sprache übergegangen.

weilige Poetik. Allein trotzdem bleibt es Baumgarten's grosses Verdienst, das Schöne zum ersten Male wieder systematisch aus den allgemeinsten Begriffen der Philosophie behandelt und damit eine Disciplin begründet zu haben, der in der Weiterentwicklung besonders der deutschen Philosophie eine so wichtige Rolle bestimmt war.

12. Die Leibniz-Wolff'sche Auffassung von dem Verhältniss der Sinnlichkeit und des Verstandes, insbesondere aber die für die rationale Erkenntniss eingeführte geometrische Methode stiess jedoch in der deutschen Philosophie des 18. Jahrhunderts auf eine zahlreiche Gegnerschaft, welche nicht nur von den Anregungen des englischen und französischen Sensualismus und Empirismus, sondern von selbständigen Untersuchungen über das methodische und erkenntnisstheoretische Verhältniss der Mathematik und der Philosophie ausging.

In letzterer Hinsicht haben Rüdiger und, von ihm angeregt, Crusius am erfolgreichsten gegen die Wolff'sche Lehre gekämpft. Jener stellte der Wolff'schen Definition der Philosophie als der Wissenschaft des Möglichen die Bestimmung entgegen, ihre Aufgabe sei, das Wirkliche zu erkennen. Die Mathematik und deshalb auch eine ihrer Methode nachgebildete Philosophie habe es nur mit dem Möglichen, mit der widerspruchslosen Uebereinstimmung der Vorstellungen unter einander zu thun: eine wahre Philosophie bedürfe der realen Beziehung ihrer Begriffe auf das Wirkliche, und eine solche sei nur durch die Wahrnehmung zu gewinnen. Crusius machte sich diese Gesichtspunkte zu eigen, und obwohl er weniger sensualistisch als sein Vorgänger dachte, so kritisirte er doch von da aus in ganz ähnlicher Weise das Bestreben der geometrischen Methode, nur mit Hilfe der logischen Formen die Wirklichkeit erkennen zu wollen. Er verwarf den ontologischen Beweis für das Dasein Gottes, da aus Begriffen allein niemals auf die Existenz geschlossen werden, die Existenz (wie es Kant ausdrückt) nicht herausgeklaubt werden könne. In der gleichen Richtung lag es auch, dass Crusius bei der Behandlung des Satzes vom Grunde auf die genaue Unterscheidung zwischen dem realen Verhältniss von Ursachen und Wirkungen und der logischen Beziehung von Grund und Folge drang. Er benutzte seinerseits diese Verschiedenheit von Real- und Idealgründen zur Bestreitung des Leibniz-Wolff'schen Determinismus, und namentlich dazu, um der thomistischen Auffassung, welche die Rationalisten von dem Verhältniss des göttlichen Willens und des göttlichen Verstandes hatten, die scotistische von der unbeschränkten Willkür des Schöpfers entgegenzustellen. Die in allen diesen Folgerungen liegende Abwendung von der Naturreligion stimmte auch die strengere protestantische Orthodoxie günstig für die Crusius'sche Lehre.

Am einschneidendsten und folgereichsten ist in dieser Hinsicht die methodische Grundverschiedenheit von Philosophie und Mathematik durch Kant untersucht worden, dessen Schriften schon früh auf Crusius Rücksicht nehmen. In seiner Preisschrift jedoch „über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral“ bringt er eine entscheidende Auseinandersetzung. Die beiden Wissenschaften verhalten sich in jedem Betracht als Gegensätze. Die Philosophie ist eine analytische Wissenschaft der Begriffe, die Mathematik eine synthetische Wissenschaft der Grössen: jene empfängt ihre Begriffe, diese construirt ihre Grössen: jene sucht Definitionen, diese geht von

Definitionen aus: jene bedarf der Erfahrung, diese nicht: jene beruht auf der Thätigkeit des Verstandes, diese auf derjenigen der Sinnlichkeit. Die Philosophie muss deshalb, um das Wirkliche zu erkennen, zetetisch verfahren: sie darf die constructive Methode der Mathematik nicht nachahmen wollen.

Mit dieser fundamentalen Einsicht in den sinnlichen Charakter der Erkenntnissgrundlagen der Mathematik sprengte Kant das System der geometrischen Methode. Denn danach können Sinnlichkeit und Verstand nicht mehr als der niedere und der höhere Grad von Klarheit und Deutlichkeit des Erkennens unterschieden werden. Die Mathematik beweist, dass sinnliche Erkenntniss sehr klar und deutlich, und manches System der Metaphysik beweist, dass Verstandeserkenntniss recht dunkel und verworren sein kann. Jene Unterscheidung muss deshalb mit einer anderen vertauscht werden, und Kant versucht es, indem er die Sinnlichkeit als das Vermögen der Receptivität, den Verstand als dasjenige der Spontaneität bestimmt. Er thut dies in seiner Inauguraldissertation und baut darauf, in Anlehnung an das psychologische Princip des virtuellen Angeborenseins (vgl. § 33, 12) ein neues System der Erkenntnisstheorie[1]).

Dessen Grundzüge sind folgende: die Formen der Sinnlichkeit sind Raum und Zeit, diejenigen des Verstandes die allgemeinsten Begriffe. Aus der Reflexion auf die einen entspringt die Mathematik, aus der Entwicklung der anderen die Metaphysik, beides apriorische Wissenschaften von unbedingter Gewissheit. Aber die Formen der (receptiven) Sinnlichkeit geben nur die nothwendige Erkenntniss der Erscheinung der Dinge im menschlichen Geiste *(mundus sensibilis phaenomenon)*, die Formen des Verstandes dagegen das adäquate Wissen vom wahren Wesen der Dinge *(mundus intelligibilis noumenon)*. Dass die letzteren dies vermögen, beruht darauf dass der Verstand wie die Dinge selbst ihren Ursprung im göttlichen Geiste haben, dass wir also durch ihn die Dinge gewissermassen „in Gott sehen" [2]).

§ 35. Die natürliche Religion.

Im Allgemeinen waren die erkenntnisstheoretischen Motive, welche das 18. Jahrhundert beherrschten, der Metaphysik nicht günstig: wenn sie trotzdem ihre skeptische und positivistische Tendenz nur an wenigen Stellen zum vollen Ausdruck brachten, so lag dies an dem religiösen Interesse, welches von der Philosophie eine Entscheidung über seine Probleme erwartete. Schon im 17. Jahrhundert war auf die religiösen Unruhen und Kriege, unter denen Deutschland, Frankreich und England gelitten hatten, und auf das damit zusammenhangende dogmatische Gezänk ein Ueberdruss an den Unterscheidungslehren der Confessionen gefolgt: das „jämmerliche Streitjahrhundert", wie es Herder genannt hat, sehnte sich nach Frieden. In England breitete sich die Stimmung der Latitudinarier aus, und auf dem Continent wurden die Unionsbestrebungen trotz mehrfachen Scheiterns immer wieder von Neuem aufgenommen. Bossuet

1) Das System der Inauguraldissertation ist nur eine Etappe in Kant's Entwicklung; er gab es sogleich wieder auf: daher gehört es in seine vorkritische Zeit und in diese Periode. — 2) Diese mit der Berufung auf Malebranche vorgetragene Lehre (Sectio IV) ist somit genau das System der „präformirten Harmonie" zwischen Erkenntniss und Realität, welches Kant später (Brief an M. Herz vom 21. Febr. 1772) so energisch verwarf.

und Spinola auf der einen, Leibniz auf der anderen Seite arbeiteten lange in dieser Richtung: letzterer entwarf ein *Systema theologicum*, welches die allen drei Confessionen gemeinsamen Grundlehren des Christenthums enthalten sollte, und als die Verhandlungen mit den Katholiken aussichtslos wurden, versuchte er wenigstens seine Beziehungen zum Hannover'schen und Berliner Hofe zur Herbeiführung einer Einigung zwischen Lutheranern und Reformirten zu benutzen — auch das freilich ohne unmittelbaren Erfolg.

Auf der anderen Seite fasste Locke in seinen drei „Briefen über die Toleranz" die Gedanken der Toleranzbewegung zu der Theorie der „freien Kirche im freien Staat", d. h. zu der Forderung zusammen, dass der moderne, aller kirchlichen Bevormundung enthobene Staat jede religiöse Ueberzeugung als persönliche Meinung und jede religiöse Genossenschaft als eine freie Association so weit zu dulden und zu schützen habe, als sie nicht die staatliche Ordnung zu stören drohen.

Je mehr aber die Union an dem Widerstande der Theologen scheiterte, um so mehr Nahrung erwuchs dem mystischen Sektenwesen, dessen überconfessionelle Tendenzen mit jenen Bestrebungen im Einklang waren und das sich im 18. Jahrhundert mit einer Fülle von interessanten Erscheinungen ausbreitete. Dem kirchlichen Leben am nächsten und deshalb am erfolgreichsten hielt sich in Deutschland der von Spener und Francke begründete Pietismus, welcher immerhin eine gewisse Gleichgiltigkeit gegen den dogmatischen Glauben erkennen lässt, dafür aber desto mehr Gewicht auf die Steigerung der persönlichen Frömmigkeit und auf die Lauterkeit und religiöse Färbung des Lebenswandels legt.

1. Im Zusammenhange mit allen diesen Bewegungen steht die Richtung der Aufklärungsphilosophie auf eine Begründung des allgemeinen, „wahren" Christenthums durch die Philosophie. In diesem Sinne wird das wahre Christenthum mit der Vernunftreligion oder der Naturreligion identificirt und soll es aus den verschiedenen Formen des positiven, historischen Christenthums herausgelöst werden. Dabei wird anfangs auch solchem allgemeinen Christenthum noch der Charakter einer geoffenbarten Religion gelassen, dafür aber die volle Uebereinstimmung dieser Offenbarung mit der Vernunft behauptet. Diese Stellung nahmen Locke und Leibniz, sowie des letzteren Schüler Wolff ein. Bei ihnen wird das Verhältniss der natürlichen und der geoffenbarten Religion ganz nach dem Muster von Albert und Thomas (vgl. S. 262 f.) aufgefasst: die Offenbarung ist übervernünftig, aber mit der Vernunft im Einklang; sie ist die nothwendige Ergänzung zur natürlichen Erkenntniss. Offenbart wird, was die Vernunft nicht von sich aus finden, nach der Offenbarung aber als mit sich übereinstimmend verstehen kann.

Von dieser Vorstellung her hatten die Socinianer schon einen Schritt weiter gethan. Die Nothwendigkeit der Offenbarung erkannten auch sie sehr lebhaft an: aber sie betonten andrerseits, dass nichts offenbart sein könne, was sich nicht der Vernunfterkenntniss zugänglich erweise. Daher sei in den religiösen Urkunden nur das als offenbarte Wahrheit anzusehen, was rational ist: d. h. die Vernunft entscheidet, was als Offenbarung gelten soll. Von diesem Standpunkt schieden die Socinianer die Trinität und die Gottmenschheit Christi aus dem Inhalt der Offenbarung aus und verlegten überhaupt die Offenbarung

aus dem Gebiete theoretischer Wahrheiten auf ein ganz anderes Feld. Sie verstehen die Religion unter dem Merkmal der Gesetzlichkeit, und das macht ihre eigenthümliche Stellung aus. Was Gott dem Menschen offenbart, ist nicht eine Metaphysik, sondern ein Gesetz. So that er es in Moses, und so hat er in Christus ein neues Gesetz gegeben. Ist aber die Religion objectiv Gesetzgebung, so ist sie subjectiv Gesetzerfüllung, — nicht Annahme theoretischer Lehren, auch nicht bloss moralische Gesinnung, sondern Unterwerfung unter das von Gott offenbarte Gesetz und Einhaltung aller seiner Vorschriften. Dies allein hat Gott zur Bedingung der ewigen Seligkeit gemacht — eine juridische Auffassung der Religion, welche mit dem Rückgriff auf die schrankenlose Autorität göttlicher Machtbestimmungen stark scotistische Elemente zu enthalten scheint.

2. Wenn aber das Kriterium der Offenbarung schliesslich doch nur in ihrer Rationalität liegen soll, so läuft die volle Consequenz dieser Ansicht darauf hinaus, dass die historische Offenbarung als überflüssig bei Seite geschoben und als einzige Religion die natürliche übrig behalten wird. Dies geschah von Seiten der englischen Deisten, und insofern ist Toland ihr Führer, als er zuerst das Christenthum, d. h. die allgemeine Vernunftreligion aller Mysterien zu entkleiden und es seinem Erkenntnissinhalt nach auf die Wahrheiten des „natürlichen Lichtes“, d. h. auf eine philosophische Weltanschauung zu reduciren unternahm. Diese war dann freilich bei ihm keine andere als jene phantasievolle Naturbetrachtung, die aus der italienischen Renaissance von den englischen Neuplatonikern herübergenommen worden war. In seinem „Pantheistikon“ entwarf Toland eine Art von Cultus dieser Naturreligion, deren Priesterin allein die Wissenschaft, deren Heroen die grossen Erzieher des menschlichen Geistes in der Geschichte sein sollen.

Ueberhaupt jedoch hatte in der weiteren Entwicklung der Inhalt, welchen die Aufklärungsphilosophie ihrer Naturreligion zu geben suchte, zwei verschiedene Quellen: die theoretische und die praktische Vernunft. In ersterer Hinsicht enthält der Deismus eine auf die Naturphilosophie gegründete Metaphysik, in der zweiten Richtung involvirt er eine moralphilosophische Weltanschauung. Auf diese Weise steht die Naturreligion der Aufklärung ebenso in der Bewegung der theoretischen wie der praktischen Probleme: diese ihre beiden Elemente standen in genauem Zusammenhange, fanden aber je eine besondere Entwicklung, so dass sie auch aus einander gehen und sich gegen einander isoliren konnten. Das Verhältniss beider Bestandtheile zu einander war für die Geschichte der Naturreligion ebenso bestimmend, wie ihre gemeinsame Beziehung zu den positiven Religionen.

Die volle Vereinigung beider Elemente findet sich bei dem bedeutendsten Denker dieser Richtung, bei Shaftesbury. Den Mittelpunkt seiner Lehre wie seines eigenen Wesens bildet das, was er selbst den Enthusiasmus genannt hat: die Begeisterung für alles Wahre Gute und Schöne, die Erhebung der Seele über sich selbst hinaus zu allgemeineren Werthen, das Ausleben der ganzen Eigenkraft des Individuums durch die Hingabe an etwas Höheres. Nichts anderes ist auch die Religion: ein gesteigertes Leben der Persönlichkeit, ein Sich-einswissen mit den grossen Zusammenhängen der Wirklichkeit. Diese edle Leidenschaft aber wächst wie jede aus der Bewunderung und Erschütterung zur Liebe

heran. Die Quelle der Religion ist daher, objectiv wie subjectiv, die Harmonie und Schönheit, die Vollkommenheit des Weltalls: ihr unabweisbarer Eindruck erweckt die Begeisterung. Warmen Herzens schildert Shaftesbury die Ordnung der Dinge, die Zweckmässigkeit ihres Zusammenspiels, die Schönheit ihrer Gestaltung, die Harmonie ihres Lebens, und er zeigt dass es nichts an sich Böses, nichts durchaus Verfehltes giebt. Was in dem einen Systeme von Einzelwesen als ein Uebel erscheint, erweist sich an einem anderen oder in einem höheren Zusammenhange doch wieder als ein Gutes, als ein nothwendiges Glied im zweckvollen Bau des Ganzen. Alle Unvollkommenheit des Einzelnen verschwindet in der Vollkommenheit des Universums, jeder Missklang löst sich in der Harmonie der Welt.

Dieser universalistische Optimismus, dessen Theodicee ihrer begrifflichen Struktur nach völlig neuplatonischen Charakters ist, kennt deshalb nur einen Beweis für das Dasein Gottes, den physiko-theologischen[1]. Die Natur trägt überall die Züge des Künstlers an sich, der mit höchster Intelligenz und Feinfühligkeit die Liebenswürdigkeit seines eigenen Wesens in dem Reiz der Erscheinungen entfaltet hat. Schönheit ist der Grundbegriff dieser Weltanschauung. Die Bewunderung des Universums ist wesentlich ästhetisch, und der Geschmack des gebildeten Menschen ist für Shaftesbury die Grundlage des religiösen wie des moralischen Gefühls. Deshalb ist auch seine Teleologie die geschmackvolle der künstlerischen Auffassung: ähnlich wie Giordano Bruno sucht er die Zweckmässigkeit des Universums in der harmonischen Schönheit jedes seiner einzelnen Gebilde. Alles Kleinliche, Utilistische des teleologischen Denkens ist hier abgestreift, und ein hinreissender Schwung poetischer Weltverklärung geht durch Shaftesbury's Schriften: deshalb haben sie so mächtig auf die deutschen Dichter, auf Herder[2], auf Schiller[3] gewirkt[4].

3. Auf dieser Höhe stehen nun freilich wenige der Aufklärungsphilosophen: Voltaire und Diderot[5] liessen sich anfangs zu so begeisterter Weltbetrachtung mitreissen, auch Maupertuis und Robinet hatten etwas von dem universalistischen Zuge; in Deutschland zeigt Reimarus in seinen Betrachtungen über die Kunsttriebe der Thiere wenigstens eine Empfänglichkeit für die künstlerisch feine Detailarbeit der Natur und für den Selbstzweck, welchen sie in ihren organischen Gebilden realisirt. Die grosse Masse aber der philosophischen Schriftsteller des 18. Jahrhunderts ist von dem anthropologischen Interesse und von den praktischen Zielen der Weltweisheit so beherrscht, dass sie vielmehr dem Nutzen nachforschen, welchen die Einrichtung des Weltganzen und die Thätigkeiten seiner Theile für die Bedürfnisse des Menschen abwerfen: und wenn dabei die höher Gestimmten hauptsächlich die moralische Förderung und Vervollkommnung im Auge haben, so verschmähen doch auch sie nicht die Gesichtspunkte des Nutzens und der alltäglichen „Glückseligkeit".

So wird die ästhetische Teleologie durch die stoische Nützlichkeitslehre abgelöst, und die technische Analogie, mit welcher Männer wie Leibniz, Newton,

1) Diese Bezeichnung weist in das 17. Jahrhundert zurück und scheint aus den neuplatonischen Kreisen in England zu stammen: Samuel Parker gab 1669 Tentamina physicotheologica de deo, William Derham 1713 eine Physico-theology heraus. — 2) Herder, Vom Erkennen und Empfinden. — 3) Schiller, Philosophische Briefe (Julius). — 4) Vgl. unten § 36, 6. — 5) Hauptsächlich in den *Pensées philosophiques*.

Clarke die Unterordnung des Mechanismus unter die Teleologie gedacht hatten, konnte dieser Auffassung nur günstig sein. Denn die Zweckmässigkeit der Maschinen besteht gerade darin, dass sie einen Nutzen abwerfen, dass ihre Leistung noch etwas anderes ist als ihr eigenes Getriebe. Und dieser Analogie gingen auch die Aufklärer, welche oft die Uebereinstimmung ihrer Philosophie mit der Naturwissenschaft herausstrichen, gerne nach: sie benutzten diese Betrachtung gegen den Wunderbegriff der positiven Religion; auch Reimarus meinte, nur Stümper brauchten ihren Maschinen nachzuhelfen, einer vollkommenen Intelligenz sei es unwürdig in diese Lage zu kommen. Wenn aber nach dem Zweck der Weltmaschine gefragt wurde, so war die Antwort der Aufklärer: die Glückseligkeit des Menschen, höchstens etwa noch diejenige der geschaffenen Wesen überhaupt. Am geschmacklosesten ist diese Nützlichkeitskrämerei in der deutschen Aufklärung ausgeführt worden: schon Wolff's empirische Teleologie („Von den Endabsichten der natürlichen Dinge") reizt die Lachmuskeln durch die kleinbürgerlichen Gesichtspunkte, welche sie der schöpferischen Intelligenz unterschiebt, und die Popularphilosophen überboten sich in der breiten und wohlgefälligen Ausmalung, wie nett und behaglich doch dies Weltall für den *homo sapiens* ausgestattet sei und wie wohl sich's drin leben lasse, wenn man sich brav aufführt.

Edler dachte schon damals Kant, als er in der „Naturgeschichte des Himmels" sich die Leibniz-Newton'sche Auffassung zu eigen machte, aber jenes Gerede vom Nutzen der Welt für den Menschen hinter sich liess und den Blick auf die Vollkommenheit richtete, welche sich in der unendlichen Mannigfaltigkeit der Weltkörper und in der Harmonie ihrer systematischen Verfassung darstellt: und bei ihm erscheint neben der Glückseligkeit der Geschöpfe immer deren sittliche Vervollkommnung und Erhebung. Aber auch er erachtet den physiko-theologischen Beweis für das Dasein Gottes als den menschlich eindrucksvollsten, wenn er ihm auch ebensowenig stricte Beweiskraft zutraut wie dem kosmologischen und dem ontologischen. Die Popularphilosophie dagegen hatte gerade in diesem Beweise ihr Lieblingsstück, und er bildet ein durchgängiges Merkmal der Naturreligion.

4. Die Voraussetzung dieses Gedankenganges war die Ueberzeugung, dass die Welt wirklich so vollkommen und zweckmässig sei, um jenen Beweis zu tragen. Diese Ueberzeugung brachten gläubige Gemüther mit, und die Litteratur des 18. Jahrhunderts beweist, dass sie in weiten Kreisen als gültige Prämisse des Beweises unbeanstandet angenommen wurde: skeptische Geister verlangten auch dafür den Nachweis und riefen so die Probleme der Theodicee wach. In den meisten Fällen griff dabei die Aufklärungsphilosophie auf dieselben (antiken) Argumente zurück, welche Shaftesbury in's Feld führte: auch wurde der skeptisch-orthodoxe Hinweis auf die Beschränktheit der menschlichen Erkenntniss und die Dunkelheit der Wege der Vorsehung nicht verschmäht.

Eine neue Wendung erhielt die Theodicee durch Leibniz. Dieser war durch Bayle's einschneidende Kritik auf die Nothwendigkeit geführt worden, dem System der Monadologie durch den Nachweis der Vollkommenheit des Universums die Rechenprobe hinzuzufügen. Er versuchte es, indem er die höchsten Begriffe seiner Metaphysik dafür in Bewegung setzte, um zu zeigen dass die Thatsächlichkeit der Uebel in der Welt keine Instanz gegen ihren Ursprung aus

allgütiger und allmächtiger Schöpferthätigkeit bilde. Das physische Uebel ist in der sittlichen Weltordnung, führt er aus, eine nothwendige Folge des moralischen Uebels: es ist die natürliche Strafe der Sünde. Das moralische Uebel aber hat seinen Grund in der Endlichkeit und Beschränktheit der Geschöpfe: diese ist das metaphysische Uebel. Als endliches Ding hat die Monade dunkle und verworrene, sinnliche Vorstellungen, und aus ihnen folgen nothwendig die dunklen und verworrenen Sinnentriebe, welche die Motive der Sünde sind. So reducirt sich das Problem der Theodicee auf die Frage: weshalb hat Gott das metaphysische Uebel geschaffen oder zugelassen?

Die Antwort auf diese Frage ist sehr einfach. Endlichkeit gehört zum Begriff des Geschöpfes, Beschränktheit ist das Wesen aller Creatur. Es ist eine logische Nothwendigkeit, dass eine Welt nur aus endlichen, sich gegenseitig beschränkenden und durch ihren Schöpfer selbst determinirten Wesen bestehen kann. Endliche Wesen aber sind unvollkommen. Eine Welt, die aus lauter vollkommenen Wesen bestünde, ist eine *contradictio in adiecto*. Und da es eine ebenso „ewige“, d. h. begriffliche Wahrheit ist, dass aus dem metaphysischen Uebel das moralische und weiterhin das physische, dass aus der Endlichkeit die Sünde und aus der Sünde das Leid folgt, so ist es eine logische Nothwendigkeit, dass eine Welt ohne Uebel undenkbar ist. Mochte daher die Güte Gottes noch so sehr das Vermeiden des Uebels verlangen, — die göttliche Weisheit, die „*Région des vérités éternelles*“ macht eine übellose Welt zur Unmöglichkeit. Die metaphysischen Wahrheiten sind unabhängig vom göttlichen Willen: der letztere ist bei seiner schöpferischen Thätigkeit an sie gebunden.

Andrerseits aber bürgt die Güte, welche zum Begriff Gottes ebenso gehört wie seine Weisheit, dafür dass der Uebel so wenig wie möglich sind. Die Welt ist zufällig, d. h. sie könnte auch anders gedacht werden. Es giebt eine unendliche Zahl von möglichen Welten, — keine davon ganz ohne Uebel, aber eine mit zahlreicheren und schwereren Uebeln behaftet als die andere. Wenn nun Gott unter allen diesen möglichen Welten, welche seine Weisheit vor ihm ausbreitete, diese wirkliche Welt geschaffen hat, so kann ihn dabei nur die Wahl des Besten geleitet haben: er hat diejenige verwirklicht, welche die wenigsten und die geringsten Uebel enthält. Die „Contingenz“ der Welt besteht darin, dass sie nicht mit metaphysischer Nothwendigkeit, sondern durch eine Auswahl unter vielen Möglichkeiten existirt: und da diese Auswahl von dem allgütigen Willen Gottes herrührt, so ist es undenkbar, dass die Welt eine andere als die beste wäre. Die Theodicee kann nicht darauf gehen, das Uebel in der Welt zu leugnen; denn es gehört zu ihrem Begriff: aber sie kann beweisen, dass diese Welt so wenig Uebel enthält, als es nach metaphysischem Gesetz irgend möglich war. Gottes Güte hätte gern eine übellose Welt hervorgebracht, aber seine Weisheit erlaubte ihm nur die beste unter den möglichen Welten.

Daher stammt der übliche Ausdruck Optimismus. Ob diese Rechenprobe der physiko-theologischen Weltbetrachtung stimmt, bleibe dahingestellt. Das 18. Jahrhundert fasste die Sache so auf, als habe Leibniz wesentlich beweisen wollen, dass die Welt die denkbar vollkommenste sei: dass er dies nur unter der Voraussetzung der metaphysischen Nothwendigkeit des Uebels that, ist charakteristischer Weise in der Litteratur jener Zeit, die eben selbst durch

und durch „optimistisch“ dachte, kaum beachtet worden. In historischer Beziehung aber ist in dieser Theodicee das Merkwürdigste die eigenthümliche Mischung thomistischer und scotistischer Metaphysik. Die Welt ist so wie sie ist nur deshalb, weil Gott sie so gewollt hat; er hätte kraft seiner Allmacht auch eine andere wählen können: aber in der Wahl der vorliegenden Möglichkeiten ist der göttliche Wille an den göttlichen Verstand als die „ewigen Wahrheiten“ gebunden. Ueber aller Wirklichkeit schwebt das Fatum der Logik.

5. In den bisher entwickelten Formen glaubten die Lehrer der natürlichen Religion auf dem physiko-theologischen Wege zum Begriffe der Gottheit als der schöpferischen Intelligenz zu gelangen, und für diese Phase der Entwicklung pflegt der Name Deismus angewendet zu werden. Die Auffassung Gottes als Persönlichkeit, welche dabei als letzter Rest aus der positiven Religion übrig geblieben ist, bot auch für die moralische Seite der Naturreligion den Anhalt und fand andrerseits daran ihren Rückhalt. Wo aber nur das theoretische Element verfolgt wurde, da sah sich die Naturreligion in den Entwicklungsgang der naturalistischen Metaphysik verflochten und fand darin schliesslich ihren Untergang. Schon Toland hatte der Naturbewunderung, die für ihn den wesentlichen Inhalt des religiösen Gefühls ausmachte, eine durchaus pantheistische Wendung gegeben, und mit dem Hylozoismus, der sich bei den französischen Naturforschern ausbildete (vgl. § 34, 9), hörte die Transscendenz Gottes ebenso wie die Persönlichkeit auf: als dann aber die Alleinherrschaft der mechanischen Naturerklärung verkündet wurde, als auch die organische Welt im Princip für ein Product des allgemeinen Naturmechanismus erklärt war, da verlor der physikotheologische Beweis seine Macht über die Geister. Dazu kam, dass seine Prämissen in Frage gestellt wurden. Das ganz Europa erschütternde Ereigniss des Erdbebens in Lissabon (1755) brachte bei Vielen die Vorstellung von der Vollkommenheit und Zweckmässigkeit der Welteinrichtung in's Schwanken: die Gleichgiltigkeit, mit der die Natur das Menschenleben und all seinen Zweck- und Werthinhalt zerstört, schien weit eher für eine blinde Nothwendigkeit alles Geschehens als für eine teleologische Anlage des Weltprocesses zu sprechen. Voltaire, in dem sich dieser Umschwung der Auffassung auch vollzog, begann im Candide die „beste der möglichen Welten“ zu verspotten, und das naturphilosophische Element der Naturreligion war in sich zerfallen.

Das Système de la nature mit seinem Atheismus und Materialismus zog die letzte Consequenz daraus. Alle Zweckmässigkeit, alle Ordnung in der Natur ist nur ein Phänomen im menschlichen Geiste: die Natur selbst kennt nur die Nothwendigkeit der Atombewegung, und in ihr giebt es keine Werthbestimmungen, welche von Zwecken oder Normen abhängig sind. Die Gesetzmässigkeit der Natur ist in denjenigen Dingen, welche uns zwecklos oder unzweckmässig, regellos oder anomal erscheinen, mit derselben Folgerichtigkeit wirksam, wie in den Dingen, die wir hinsichtlich ihrer Uebereinstimmung mit unseren Absichten oder Gewohnheiten beurtheilen oder als zweckvoll billigen. Der Weise soll diese Indifferenz der Natur sich zu eigen machen: er soll die Relativität aller Zweckauffassungen durchschauen; es giebt keine reale Norm oder Ordnung. Dies Princip wendete Diderot auf die Aesthetik an. Die

Consequenz der Natur ist danach das Einzige, was die Kunst darstellen, was sie auffassen und wiedergeben soll: die Schönheit gehört zu denjenigen Werthungen, welchen keine objective Geltung zukommt. Der Materialismus kennt nur eine ideallose Kunst, nur die gleichgiltige Copie irgend eines beliebigen Wirklichen.

6. Während so die naturphilosophischen Grundlagen des Deismus sich von innen heraus zersetzten, gerieth auch seine erkenntnisstheoretische Basis in's Schwanken: denn alle Angriffe auf die Möglichkeit einer Metaphysik trafen auch diejenige einer Naturreligion, welche ja doch inhaltlich nur einen Rest religiöser Metaphysik darstellte. In dieser Hinsicht war der Baconismus der gefährlichste Feind der deistischen Lehre: er liess die Religion nur als Offenbarung gelten und bestritt die Möglichkeit, ihre Lehren mit der Vernunft zu erkennen oder auch nur in Einklang zu bringen. Niemand hat diesen Standpunkt energischer vertreten als Pierre Bayle. Er arbeitete systematisch daran, die Widervernünftigkeit aller dogmatischen Lehren aufzuzeigen, er legte mit eindringendem Scharfsinn ihre Widersprüche bloss, er suchte zu beweisen, dass sie für die natürliche Vernunft absurd wären: aber er deckte auch die Blössen des Deismus auf, er leugnete die Beweiskraft der philosophischen Argumente für das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele, und er setzte namentlich bei den Problemen der Theodicee ein, um die Unzulänglichkeit des „natürlichen Lichts" zu erweisen: selbst im Streit mit Leibniz war er nicht der unterliegende Theil. Religion ist deshalb für ihn nur als positive Offenbarung, im Widerspruch mit der philosophischen Erkenntniss möglich. Er vertritt in aller Schärfe die zweifache Wahrheit. Mochte er darum vielleicht auch selbst für seine Person das Verdienst des widervernünftigen Glaubens haben, — seine Schriften und insbesondere die Artikel des vielgelesenen „Dictionnaire" waren den theoretischen Lehren der positiven Religion nicht weniger gefährlich als denen des Deismus.

Aus erkenntnisstheoretischen Gründen hat endlich auch Hume die Vereinigung aufgelöst, welche die übrigen englischen Empiristen und Nominalisten, ja selbst die Materialisten wie Hartley und Priestley mit der natürlichen Religion aufrechtzuerhalten suchten. Wenn es überhaupt keine Metaphysik der Dinge giebt, so fällt auch die philosophische Religion dahin. Zwar erkennt Hume (als Cleanthes im Dialog) im Sinne seines praktischen Probabilismus an, dass die Welt im Ganzen den unbestreitbaren Eindruck der Zweckmässigkeit und vernünftigen Ordnung mache, und findet deshalb, dass jener Glaube *(belief)*, auf dem alle Lebenserfahrung beruht, auch für die (physiko-theologische) Annahme einer einheitlichen Schöpfung und Leitung des Ganzen zutrifft. Aber vom wissenschaftlichen Standpunkte aus kann er (als Philo) diesen Glauben nicht für begründbar erachten. Insbesondere macht er, wie es gelegentlich auch von Diderot angedeutet worden war, nach den Principien der Wahrscheinlichkeitsrechnung geltend, es erkläre sich auch unter Voraussetzung rein mechanischer Lehren recht gut, dass unter den zahllosen Combinationen der Atome schliesslich eine haltbare, zweckmässige, wohlgeordnete zu Stande gekommen und befestigt sei. So bleibt es bei einer problematischen Entscheidung. Die Naturreligion ist eine vernünftige Betrachtungsweise des praktischen Menschen, aber sie darf keine wissenschaftliche Lehre sein wollen.

7. Je mehr aus diesen oder anderen Gründen das metaphysische Moment des Deismus zurücktrat, um so mehr wurde das „wahre Christenthum“, das jener sein wollte, auf eine moralische Ueberzeugung beschränkt. Das hatte schon Herbert von Cherbury, welcher der Naturphilosophie ferner stand, nahe gelegt, und ganz bestimmt war es von Spinoza ausgesprochen worden. Danach sollte das Wesen der Religion im sittlichen Wollen und Handeln bestehen, das religiöse Leben zu seinem wahren Inhalte die Besinnung auf die Pflicht und den Ernst einer danach bestimmten Lebensführung haben. Das ergab für sich allein nur sehr verschwommene und blasse Linien der Weltanschauung. Es blieb eine unbestimmte Vorstellung von einem allgütigen Gotte übrig, der den Menschen zur Glückseligkeit geschaffen habe, den wir durch tugendhaftes Leben verehren sollen, und der in einem ewigen Leben die ausgleichende Gerechtigkeit üben wird, dass solcher Tugend der Lohn zu Theil werde, der ihr hier mangelt. Niemand wird den reinen, edlen Sinn verkennen, der in diesem moralisirenden Deismus lebte, oder den hohen Werth, welcher ihm historisch zukommt, weil er der Einseitigkeit und dem Streit des confessionellen Eifers gegenüber die Ideale der Duldung und der Menschenliebe, die Achtung des rein Menschlichen, die Werthschätzung der sittlichen Gesinnung und die Bescheidung des persönlichen Meinens in der Litteratur und im Leben der Gesellschaft zu Ehren gebracht hat. Aber andrerseits ist es auch wahr, dass es nie eine magerere Form des religiösen Lebens gegeben hat als diese: es fehlt ihr der Erdgeschmack der Religion, und mit den Mysterien, welche die Aufklärung nicht duldete, ist ihr das Verständniss für die Tiefen der Religiosität verloren gegangen. Nichts ist mehr darin von dem Bangen um das Heil der Seele, von dem Ringen nach Erlösung, von dem inbrünstigen Gefühl der Errettung. Darum fehlte dem Deismus die religiöse Lebenskraft, er war ein Kunstproduct der gebildeten Gesellschaft, und wenn die deutschen Aufklärer Bücher schrieben, um den Landkindern die deistische Moral zu predigen, so bewiesen sie nur, wie wenig sie von der wirklichen Religion verstanden.

Bei der grossen Menge der popularphilosophischen Vertreter dieses Standpunktes bleibt mit allen möglichen Abstufungen eine Ungewissheit darüber, wieweit jene ethischen Reste der religiösen Weltanschauung noch einer theoretischen Begründung fähig sein und wieweit sie nur als Inhaltsbestimmungen des moralischen Bewusstseins gelten sollen. Volle Klarheit herrscht darüber in Voltaire's späterem Denken. Hier ist er von Bayle's Skepsis so weit ergriffen, dass er die metaphysische Berechtigung nicht mehr anerkennt: jetzt gelten ihm Gottheit und Unsterblichkeit nur noch als Postulate des sittlichen Gefühls, der Glaube daran als die Bedingung für das sittliche Handeln. Mit diesem Glauben, meint er, würden die Motive für einen rechtschaffenen Lebenswandel und damit die Grundlagen der gesellschaftlichen Ordnung zusammenstürzen: *si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer.*

8. So verschieden diese einzelnen Ausbildungsformen der Naturreligion sind, in Einem Punkte sind sie alle einig: in der abschätzigen Kritik der positiven Religionen. Als wahr gilt in diesen nur das, worin sie alle unter einander und mit der Naturreligion übereinstimmen: alles aber, was darüber hinaus in der positiven Religion mit Berufung auf eine besondere Offenbarung gelehrt wird, weisen die Deisten *a limine* ab, und gerade in dieser Hinsicht nannten sie sich

selbst Freidenker. Die Ansprüche der Offenbarungslehre fanden daher besonders lebhaften Widerspruch. Collins widerlegte den Weissagungsbeweis, Woolston den Wunderbeweis, beide indem sie für die entsprechenden Berichte der religiösen Urkunden eine möglichst natürliche Erklärung zu geben suchten. Dieser Versuch, die Glaubwürdigkeit der biblischen Erzählungen nicht in Zweifel zu ziehen, sie aber in oft sehr wunderlicher Weise durch rein natürliche Ursachen mit Ausschluss alles Geheimnissvollen und Uebernatürlichen zu erklären, ist in Deutschland hauptsächlich als die rationalistische Deutung bezeichnet und geübt worden. Hier war es auch, wo Reimarus in seiner „Schutzschrift“ am schärfsten gegen die Möglichkeit der Offenbarung vorging, die er für überflüssig, für undenkbar und für unwahr erklärte. Andere richteten ihre Kritik gegen die einzelnen Lehren der Dogmatik: Diderot bekämpfte die moralischen Merkmale des christlichen Gottesbegriffs, und Voltaire übte seinen Witz in der schonungslosen Verspottung der Dogmen und der Ceremonien aller Religionen und Confessionen.

Auch bei ihm aber lag der ernste Gedanke zu Grunde, dass alle diese Zuthaten der positiven Religionen ebenso viele Verdunklungen und Verderbnisse der wahren Religion seien, für die er sich wie die anderen Deisten zu streiten berufen fühlte. Sie waren von der Ueberzeugung erfüllt, dass die Naturreligion ein Erbtheil aller Menschen, eine im Wesen des Menschen selbst angelegte Ueberzeugung und dass sie daher der ursprüngliche Zustand des religiösen Lebens gewesen sei. Von hier aus erschienen alle positiven Religionen als Depravationen, welche im Lauf der Geschichte eingetreten seien, und ein Fortschritt der Religionsgeschichte besteht nach dieser Auffassung immer nur in der Rückkehr zu der anfänglichen, reinen und unverfälschten Religion. Daher ist nach Tindal das wahre Christenthum, das mit dem Deismus zusammenfallen soll, so alt wie die Schöpfung: Jesus hat keine neue Offenbarung gebracht, er hat nur gegenüber der Verrottung der antiken Religionen die wahre Gottesverehrung wiederhergestellt: aber die christlichen Kirchen haben sein Werk wieder in Verderbniss gebracht, und das Freidenkerthum will zu ihm zurückkehren. So unterschied auch Lessing zwischen der Religion Christi und dem Christenthum.

Fragte man aber nun nach den Ursachen, welche diese Entstellung der wahren Religion herbeigeführt hätten, so bewiesen die Aufklärer gerade in der Behandlung dieser Frage ihren Mangel an jedem historischen Verständniss: das, was sie für falsch hielten, schien ihnen nur durch willkürliche Erfindung möglich. Sie waren von der Evidenz der alleinigen Richtigkeit ihres Deismus so sehr überzeugt, dass ihnen andere Lehren nur durch Lug und Trug erklärbar, dass ihnen die Verkünder davon nur im eigenen Interesse gehandelt zu haben schienen. So ist denn die allgemeine Lehre der Deisten die, dass der historische Grund der positiven Religionen Erfindung und Betrug sei. Selbst Shaftesbury wusste keine andere Erklärung dafür, dass der Enthusiasmus, der die reine Religion ausmacht, bis zum Fanatismus des Aberglaubens habe entstellt werden können. Am schärfsten spricht auch in dieser Hinsicht der Priesterhass der Aufklärer in der „Schutzschrift“ von Reimarus.

9. Solche Unfähigkeit, dem historischen Wesen der positiven Religionen gerecht zu werden, hing mit dem allgemeinen Mangel an geschichtlichem Sinn

und Verständniss zusammen, welcher der gesammten Aufklärungsphilosophie eigen war und seinen Grund darin hatte, dass das moderne Denken an der Hand der Naturwissenschaft in der Aufsuchung des sei es zeitlos sei es immer Geltenden gross geworden war. Nur an wenigen Stellen wurde dieser Bann durchbrochen.

Zuerst und mit klarstem Bewusstsein geschah es durch David Hume. Führte ihn seine Erkenntnisslehre zu der Ueberzeugung, dass die Religion nicht auf demonstrative Vernunfterkenntniss begründet werden kann, so zeigte er, dass von dieser Untersuchung die Frage nach der Entstehung der Religion im menschlichen Geiste völlig gesondert werden müsse. Diese behandelte er lediglich nach psychologischen Principien als „Naturgeschichte der Religion“. Er zeigt, wie in der primitiven Auffassung der Natur und in den Gefühlen der Furcht und Hoffnung, der Erschütterung und Beglückung, die sich daran knüpfen, in der Vergleichung des Naturlaufs mit den Wechselfällen des Menschenlebens die Anlässe zur Bildung von Vorstellungen höherer Wesen und zu ihrer beschwichtigenden oder schmeichelnden Verehrung lag. Die natürliche Urform der Religion ist also der Polytheismus, der jene höheren Mächte durchaus anthropomorphistisch denkt und behandelt. Allein die mannigfachen Gestalten des Mythos verschmelzen nach den Gesetzen der Ideenassociation, die Mythen gehen in einander über, und schliesslich verdichtet sich vermöge dieser Theokrasie die ganze religiöse Vorstellungsmasse zu dem Glauben an ein einheitliches göttliches Wesen, dem die zweckvolle Ordnung des Universums zu danken ist, — ein Glaube freilich, der sich nicht rein zu erhalten vermag, sondern sich in mancherlei Formen mit seinen ursprünglichen Voraussetzungen verknüpft. Die Geschichte der Religion ist die allmähliche Umwandlung des Polytheismus in Monotheismus, und ihr Resultat trifft mit jener teleologischen Weltbetrachtung zusammen, welche Hume als die zwar nicht wissenschaftlich beweisbare, aber mit dem natürlichen Ueberzeugungsgefühl verbundene Ansicht des verständigen Menschen in seinen „Dialogen“ darstellte.

Dieser psychologisch-culturhistorischen Auffassungsweise trat die philologisch-litterargeschichtliche an die Seite, welche in der durch Salomon Semler begründeten historischen Bibelkritik ihren Ausdruck fand. Sie begann den von Spinoza[1]) formulirten Gedanken auszuführen, dass die biblischen Bücher ihrem theoretischen Inhalte, ihrer Entstehung und Geschichte nach ebenso wie andere Schriften behandelt, aus ihrer Zeit und der Eigenart ihrer Verfasser verstanden werden müssten: insbesondere machte Semler auf den Gesichtspunkt aufmerksam, dass in den Büchern des Neuen Testaments die verschiedenen Parteien der ersten Christengemeinden zu Worte kommen. Mögen auch die Hypothesen, zu denen er in dieser Hinsicht gelangte, von der späteren Wissenschaft überholt worden sein, so wurde doch darin ein wissenschaftlicher Ausweg aus dem Radicalismus gezeigt, in den sich die deistische Richtung verrannt hatte, und Semler erhob deshalb seine Stimme gegen die Wortführer der Aufklärung.

---

1) Vgl. oben S. 350. In welchem Masse Spinoza's Schriften den religiösen Aufklärern in Deutschland bekannt waren, erhellt unter Anderm aus der interessanten Thatsache, dass Lorenz Schmidt, der Leiter der Wertheimer Bibelübersetzung, der anonyme Herausgeber eines Buches ist, worin unter der Maske einer „Widerlegung der Lehre Spinoza's durch den berühmten Philosophen Christian Wolff“ eine vorzügliche Uebersetzung von Spinoza's Ethik geboten und schliesslich nur ein paar Paragraphen aus Wolff's deutschen Schriften angehängt werden. (Gedruckt Frankfurt u. Leipzig 1744.)

Von noch anderer Seite hat Lessing in diese Fragen eingegriffen. Er war gewiss nicht der Mann, seine Ueberzeugung unter eine Satzung zu beugen; er durchschaute und verwarf, wie nur irgend ein anderer, die Beschränktheit, welche in dem historisch Ueberkommenen das einzig Wahre sehen will: aber er hütete sich wohl, selbst den Richter zu spielen, der erst nach tausend, tausend Jahren über die Echtheit der Ringe entscheiden soll. Allein es ist nicht nur dies, was ihn von der grossen Masse der Aufklärer trennt: er ist selbst eine tiefe, religiöse Natur, und wie Herder[1]), so sieht auch er in der Religion ein lebendiges Verhältniss des Menschen zu Gott und Gottes zum Menschen. Daher ist Religion nicht ohne Offenbarung möglich, und die Geschichte der Religionen ist die Reihenfolge der Offenbarungen Gottes, ist die Erziehung des Menschengeschlechts durch Gott. Für die planvolle Aufeinanderfolge dieser Offenbarungen nimmt Lessing das Verhältniss an, dass der tiefere Sinn einer jeden in der folgenden klarer und deutlicher enthüllt wird. So lässt auch das Neue Testament, dies zweite Elementarbuch, an dem der fortgeschrittenere Schüler jetzt „stampft und glüht", den Ausblick auf ein ewiges Evangelium ahnen. In der Ausführung[2]) dieses origenistischen Gedankens deutet Lessing nur tastend unbestimmte Linien an, welche in der Richtung einer mystisch-speculativen Umdeutung der Dogmen liegen.

2. Kapitel. Die praktischen Fragen.

Wenn die Naturreligion des 18. Jahrhunderts den Halt, welchen ihr die naturwissenschaftliche Metaphysik nicht dauernd gewähren konnte, bei der Moral suchte, so war dies dadurch ermöglicht, dass inzwischen auch dieser Zweig der philosophischen Untersuchungen seine völlige Unabhängigkeit von der positiven Religion gewonnen hatte. Und in der That war diese Ablösung, welche schon im Gefolge der religiös indifferenten Metaphysik des 17. Jahrhunderts begonnen hatte, verhältnissmässig schnell und einfach vollzogen worden: dabei aber machte sich die Eigenthümlichkeit des neuen Zeitalters auch darin geltend, dass der Schwerpunkt dieser Untersuchungen sehr bald auf das psychologische Gebiet verlegt wurde, und hierin kam der Philosophie die litterarische Neigung des Zeitalters entgegen, die auf eine vertiefte Beschäftigung des Menschen mit sich selbst, auf ein Durchwühlen seiner Gefühle, ein Zergliedern seiner Motive, auf die „sentimentale" Pflege persönlicher Beziehungen gerichtet war. Das in seinem Innenleben schwelgende Individuum, die sich selbst geniessende Monade ist die charakteristische Erscheinung der Aufklärungszeit. Der Individualismus der Renaissance, welcher im 17. Jahrhundert durch die äusseren Mächte zurückgedrängt war, brach nun aus der steifen Grandezza ceremoniösen Formelwesens mit verinnerlichter Gewalt wieder hervor: die Schranken sollten durchbrochen, die Aeusserlichkeiten abgeworfen, das reine, natürliche Leben des Menschen herausgekehrt werden.

Je wichtiger aber so der Einzelne sich selbst wurde und je vielseitiger er die Fragen nach dem Inhalt seiner wahren Glückseligkeit erwog, um so mehr

---

1) Vgl. Herder's Schrift über die „Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts". — 2) Erziehung des Menschengeschlechts, § 72 ff.

wurden ihm Moralität, Gesellschaft und Staat zum Problem. Wie kommt — so lautet die praktische Grundfrage der Aufklärungsphilosophie — das Individuum zu einem Lebenszusammenhange, der über es selbst hinausgreift? Durch alle die lebhaften Discussionen dieser Probleme geht als stillschweigende Voraussetzung die Ansicht hindurch, dass das Einzelwesen in seiner (wie immer aufgefassten) natürlichen Bestimmtheit das Ursprüngliche, Gegebene, das einfach Selbstverständliche sei und dass aus ihm erst alle jene übergreifenden Beziehungen zu erklären seien. Insofern bildet, hier mehr nach Analogie des Atomismus dort mehr nach derjenigen der Monadologie gedacht, die naturalistische Metaphysik des 17. Jahrhunderts den Hintergrund für die Moral des achtzehnten.

Die stetig fortschreitende Verdeutlichung dieser Voraussetzungen hat es mit sich gebracht, dass die Principien der Ethik in den Verhandlungen dieser Zeit eine werthvolle Klärung fanden. Denn indem das sittliche Leben als etwas zu dem natürlichen Wesen des Individuums Hinzutretendes, erst zu Erklärendes angesehen wurde, musste einerseits durch eine genaue Scheidung festgestellt werden, was denn eigentlich dies zu Erklärende sei, und andrerseits die Untersuchung sich darauf richten, worauf sein Werth und seine Geltung beruhe: und je mehr dabei die Sittlichkeit als ein dem natürlichen Wesen des Individuums Fremdes erschien, um so mehr machte sich neben der Frage nach dem Grunde der Geltung der sittlichen Gebote diejenige nach den Beweggründen geltend, welche den Menschen zu ihrer Befolgung veranlassen. So treten, Anfangs noch viel verschlungen und dann sich von Neuem verschlingend, drei Hauptfragen heraus: was ist der Inhalt der Sittlichkeit? worauf beruht die Geltung der sittlichen Gebote? was bringt den Menschen zum sittlichen Handeln? Die Principien der Moral legen sich aus einander nach den drei Gesichtspunkten des Kriteriums, der Sanction und des Motivs. Diese Auseinanderlegung aber bestand darin, dass sich zeigte, die verschiedenen Antworten auf diese gesonderten Fragen seien in der mannigfachsten Weise mit einander combinirbar: so ergiebt sich jene Klärung und Sonderung gerade aus der bunten Mannigfaltigkeit und dem schillernden Ineinanderspielen der moralphilosophischen Lehren des 18. Jahrhunderts. Als der allseitig anregende, vielfach beherrschende Geist steht hier Shaftesbury im Mittelpunkte der Bewegung: einen Abschluss dagegen findet diese gerade wegen des Auseinandergehens der Fragestellungen in diesem Zeitraum nicht (vgl. § 39).

Typisch für den individualistischen Grundzug dieser Ethik war die immer neu gewendete Abwägung des Verhältnisses von Tugend und Glückseligkeit; ihr mehr oder minder scharf ausgesprochenes Endergebniss war, dass die Triebbefriedigung des Individuums zum Werthmass der ethischen Functionen erhoben wurde. Das auf diesem Princip aufgebaute System der praktischen Philosophie ist der Utilitarismus, dessen vielspältige Ausbildung den Drehpunkt in den verschlungenen Kreisläufen dieser Ueberlegungen ausmacht.

Daraus aber ergab sich die in Bezug auf die politische und sociale Wirklichkeit viel brennendere Frage nach dem Glückseligkeitswerthe des gesellschaftlichen Zusammenhanges, der öffentlichen Einrichtungen und ihrer geschichtlichen Entwicklung. Das Bestehende und historisch Gewordene verlor wiederum seine unmittelbare Geltung und seine unbefangene Würdigung: es sollte sich vor dem kritischen Bewusstsein rechtfertigen und sein Existenz-

recht durch die Vortheile bewähren, die es für die Glückseligkeit der Individuen abwirft. Von diesem Gesichtspunkte her entwickelte sich die Staats- und Gesellschaftsphilosophie des 18. Jahrhunderts, von hier aus nahm sie ihre kritische Stellung zu der historischen Wirklichkeit, und nach diesem Massstabe prüfte sie schliesslich auch den Ertrag des geschichtlichen Fortschritts der menschlichen Civilisation. Der Werth der Cultur selbst und das Verhältniss von Natur und Geschichte wurden so zu einem Problem, das, am eindrucksvollsten von Rousseau formulirt, in dem Gegensatz der von diesem angeregten Richtungen und im Verein mit den erschütternden Ereignissen der Revolution die Anfänge der Geschichtsphilosophie bestimmte.

§ 36. Die Principien der Moral.

Fr. Schleiermacher, Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre (1803), W. W. III. Bd. 1.

H. Sidgwick, The methods of ethics, 3. Aufl. London 1884.

Die fruchtbarsten Anregungen zur Discussion der ethischen Probleme sind in positiver wie in negativer Richtung von Hobbes ausgegangen. Das von ihm aufgestellte „*selfish system*“ erstreckt seine Wirksamkeit durch das ganze 18. Jahrhundert: es wird in alle seine Consequenzen durchgeführt, und es ist ein stets mächtiger Stachel zum Hervortreiben der gegensätzlichen Ansichten, die eben dadurch auch von ihm abhängig werden. In gewissem Sinne gilt dies schon von Cumberland, der zwar dem psychologischen Relativismus gegenüber die Geltung der sittlichen Gebote als ewiger Wahrheiten verfocht, dabei aber doch als ihren wesentlichen und bestimmenden Zweckinhalt die allgemeine Wohlfahrt betrachtet wissen wollte.

1. Die Stellung Locke's ist in diesen Fragen noch weniger ausgeprägt als in den theoretischen. Allerdings nimmt bei seiner Bestreitung der „eingeborenen Ideen“, wie es sich aus deren Frontbietung gegen den Platonismus der Cambridger Schule erklärt, die Behandlung der praktischen Principien fast den breiteren Raum ein: aber die positiven Andeutungen, welche sich über ethische Gegenstände in seinen Schriften verstreut finden (und mehr als Andeutungen sind es freilich nicht), gehen über den blossen Psychologismus beträchtlich hinaus. Locke sieht das moralische Urtheil als eine demonstrative Erkenntniss an, weil es zu seinem Gegenstande ein Verhältniss hat, nämlich die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung einer menschlichen Handlungsweise mit einem Gesetze[1]). Danach erscheint für die Ethik der imperative Charakter als wesentlich. Das Bestehen solcher Normen setzt aber nicht nur einen Gesetzgeber voraus, sondern auch dessen Macht, ihre Befolgung mit Lohn, ihre Missachtung mit Strafe zu behaften: denn nur durch die Erwartung dieser Folgen kann nach Locke's Meinung ein Gesetz auf den Willen wirken.

War der Philosoph sicher, mit solchen Sätzen von dem *common-sense* des Durchschnittsmenschen nicht abzuweichen, so gilt das ebenso von den drei Instanzen, die er für die gesetzgeberische Autorität aufführt: öffentliche Meinung, Staat und Gott. Bei der höchsten dieser Instanzen aber fand er wieder einen Anknüpfungspunkt an die Reste der cartesianischen Metaphysik, die sein Empi-

1) Vgl. Essay conc. h. u. II, 28, 4ff.

rismus bewahrt hatte. Der Wille Gottes nämlich wird (nach Locke's Religionsphilosophie, vgl. oben § 35, 1) völlig identisch durch die Offenbarung und durch das „natürliche Licht" erkannt. Das Gesetz Gottes ist das Gesetz der Natur. Sein Inhalt aber ist der, dass durch die von Gott bestimmte Naturordnung an gewisse Handlungen schädliche, an andere nützliche Folgen geknüpft, und dass deshalb jene verboten, diese geboten sind. So gewinnt das Moralgesetz eine metaphysische Wurzel, ohne seinen utilistischen Inhalt einzubüssen.

2. Das Bedürfniss nach einem metaphysischen Grunde der Moral machte sich auch in anderen Formen und zum Theil noch stärker geltend: war es doch der gesammten cartesianischen Schule in der Weise geläufig, dass der rechte Wille als die nothwendige und unausbleibliche Folge der rechten Einsicht betrachtet wurde. Hierin secundirte dem Cartesianismus die ganze Schaar der ihm in der Naturphilosophie so feindlichen Platoniker, — schon Henry More[1]) und Cudworth[2]), später besonders Richard Price[3]). Sie alle gingen von dem Gedanken aus, dass das Sittengesetz mit der innersten Natur der aus Gott geflossenen Wirklichkeit gegeben und deshalb mit ewigen und unveränderlichen Lettern in jedem vernünftigen Wesen geschrieben sei. Mit viel Begeisterung, aber mit wenig neuen Argumenten verfechten sie die stoisch-platonische Lehre in ihrer christlich-theistischen Umbildung.

Dabei nahm dieser Intellectualismus im Zusammenhange mit der rationalistischen Metaphysik eine Richtung, welche sich von dem scotistischen, durch Descartes und noch mehr durch Locke erneuerten Recurs auf den göttlichen Willen weit entfernte und statt dessen darauf ausging, den Inhalt des Sittengesetzes lediglich durch metaphysische Verhältnisse und demgemäss in letzter Instanz nach logischen Kriterien zu bestimmen: und darin gerade trat der Gegensatz gegen alle psychologistisch beeinflussten Theorien hervor, die in irgend einer Form immer auf Lust- und Unlustgefühle als den innersten Nerv der ethischen Bestimmungen zurückkamen. Am deutlichsten ist dies bei Clarke, welcher das objective Princip der Moral in der Angemessenheit einer Handlung zu den sie bestimmenden Verhältnissen finden wollte, für die Erkenntniss dieser Angemessenheit eine der mathematischen analoge Evidenz in Anspruch nahm und in cartesianischem Sinne davon überzeugt war, dass aus solcher Einsicht sich unausweichlich das Verpflichtungsgefühl entwickle, durch welches der Wille zu der sachgemässen Handlung bestimmt werde. Ethische Minderwerthigkeit erschien danach wiederum ganz in antiker Weise (vgl. § 7, 6) als Ausfluss der Unkenntniss oder der sachwidrigen Meinung. Demselben Gedanken gab, von Clarke angeregt, Wollaston die Wendung, dass, da jede Handlung ein (theoretisches) Urtheil über die zu Grunde liegenden Verhältnisse involvire, es an der Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieses Urtheils sich entscheide, ob die Handlung auch im ethischen Sinne recht oder unrecht sei.

3. Eine eigenthümliche Stellung nimmt in diesen Fragen Pierre Bayle ein: er vertritt einen Rationalismus ohne jeden metaphysischen Hintergrund. Bei ihm war das Interesse, die Moral gegen alle Abhängigkeit von dogmatischen Lehren sicher zu stellen, am stärksten und radicalsten wirksam.

---

1) Encheiridion ethicum (1667). — 2) Dessen Treatise concerning eternal and immutable morality wurde erst 1731 von Chandler herausgegeben. — 3) Questions and difficulties in morals (London 1758).

Wenn er, metaphysische Erkenntniss überhaupt für unmöglich erklärend, die rationale Begründung der Naturreligion ebenso bestritt wie diejenige des positiven Dogmas, so gab er der „Vernunft“, was er ihr auf theoretischem Gebiete genommen, dafür auf dem praktischen mit vollen Händen zurück. Unfähig, das Wesen der Dinge zu erkennen, ist die menschliche Vernunft nach ihm vollauf mit dem Bewusstsein ihrer Pflicht ausgerüstet: ohnmächtig nach aussen, ist sie durchaus Herrin über sich selbst. Was ihr am Wissen fehlt, hat sie am Gewissen: eine Erkenntniss ewiger und unwandelbarer Wahrheit.

Die sittliche Vernunft, meint daher Bayle, bleibt überall dieselbe, so verschieden die Menschen, die Völker, die Zeiten in ihren theoretischen Einsichten sein mögen. Er lehrt zum ersten Mal mit deutlichem Bewusstsein die völlige Unabhängigkeit der praktischen Vernunft von der theoretischen: aber er spitzt auch dies gern auf das theologische Gebiet zu. Offenbarung und Glaube gelten ihm in katholischer Weise wesentlich als theoretische Erleuchtung: eben darum erscheinen sie ihm für die Sittlichkeit als gleichgiltig. Er bewunderte die ethische Tüchtigkeit des antiken Heidenthums, und er glaubte an die Möglichkeit einer moralisch wohl geordneten Lebensgemeinschaft von Atheisten. Wenn deshalb seine theoretische Skepsis der Kirche günstig scheinen mochte, so musste diese in seiner Moralphilosophie den gefährlichsten Gegner bekämpfen.

Wurden dabei die sittlichen Grundsätze auch von Bayle als „ewige Wahrheiten“ proklamirt, so geschah dies in dem ursprünglich cartesianischen Sinne, wonach es sich nicht sowohl um die psychologische Frage des Eingeborenseins, als vielmehr um den erkenntnisstheoretischen Gesichtspunkt der unmittelbaren, logisch unvermittelten Evidenz handelte. In diesem Sinne galt selbstverständlich das virtuelle Eingeborensein der sittlichen Wahrheiten auch bei Leibniz, und es geschah in beider Geiste, wenn Voltaire, der, je skeptischer er sich zur Metaphysik stellte (vgl. 35, 5), um so mehr sich Bayle's Standpunkt näherte, von den sittlichen Grundsätzen sagte, sie seien dem Menschen angeboren wie seine Gliedmassen: beide müsse er erst durch die Erfahrung gebrauchen lernen.

4. Bayle mochte wohl die allgemeine Ansicht hinter sich haben, wenn er den sittlichen Ueberzeugungen einen über allen Wechsel und alle Verschiedenheit theoretischer Meinungen erhabenen Werth zuschrieb: aber er hatte damit vielleicht gerade deshalb Erfolg, weil er jene Ueberzeugungen als etwas Allbekanntes behandelte und sich nicht darauf einliess, ihren Inhalt in ein System oder auf einen einheitlichen Ausdruck zu bringen. Wer aber dies versuchte, der schien schwer eines Princips entrathen zu können, das nicht entweder der Metaphysik oder der Psychologie entnommen werden musste.

Eine derartige principielle Begriffsbestimmung der Sittlichkeit wurde nun in erster Linie durch die Metaphysik von Leibniz ermöglicht, von diesem jedoch nur gelegentlich und andeutungsweise angebahnt und erst von Wolff in systematischen, aber auch gröberen Formen ausgeführt. Die Monadologie betrachtet das Universum als ein System von Lebewesen, deren rastlose Thätigkeit in der Entfaltung und Verwirklichung ihres ursprünglichen Inhalts besteht. Bei dieser aristotelischen Auffassung verwandelt sich der spinozistische Grundbegriff des „*suum esse conservare*“ (vgl. § 32, 6) in eine zweckvolle Lebensbestimmung, welche Leibniz und seine deutschen Schüler als Vollkommenheit be-

zeichneten[1]). Das „Gesetz der Natur", welches somit auch dieser Ontologie zufolge mit dem Sittengesetz zusammenfällt, ist das Streben aller Wesen nach Vollkommenheit. Da nun jede Vervollkommnung als solche mit Lust, jeder Rückschritt aber in der Lebensentfaltung mit Unlust verbunden ist, so ergiebt sich daraus die (antike) Identität des sittlich Guten mit der Eudämonie.

Das Naturgesetz verlangt also vom Menschen alles dasjenige zu thun, was seiner Vervollkommnung dient, und verbietet alles, was ihm Verlust an seiner Vollkommenheit zu bringen droht. Aus diesem Gedanken entwickelte Wolff das ganze System der Pflichten, wobei er namentlich das Princip der gegenseitigen Förderung heranzieht: der Mensch bedarf zu seiner Vervollkommnung der anderen Menschen und arbeitet an seiner eigenen Vollkommenheit, indem er diesen zur Erfüllung ihrer Bestimmung hilft. Insbesondere aber ergab sich aus solchen Prämissen, dass der Mensch wissen muss, was ihm wahrhaft zur Vervollkommnung gereicht: denn nicht alles, was momentan als Lebensförderung gefühlt wird, erweist sich wahrhaft und dauernd als ein Schritt zur Vollkommenheit. Daher bedarf die Sittlichkeit durchaus der sittlichen Erkenntniss, der richtigen Einsicht in das Wesen der Dinge und des Menschen. Unter diesem Gesichtspunkte erscheint die Aufklärung des Verstandes als vornehmste sittliche Aufgabe. Bei Leibniz folgt dies unmittelbar aus dem Begriff der Monade[2]): sie ist um so vollkommener — und Vollkommenheit definirt Leibniz echt scholastisch als *grandeur de la réalité positive* —, je mehr sie ihre Activität in klaren und deutlichen Vorstellungen bethätigt; das natürliche Gesetz ihrer Entwicklung ist die Aufklärung ihres ursprünglich dunklen Vorstellungsinhalts (vgl. § 31, 11). Wolff's umständliche Deduction läuft vielmehr auf den empirischen Nachweis der nützlichen Folgen des Wissens hinaus. Sie bleibt damit ganz im Rahmen der hausbackenen Absicht, welche der deutsche Katheder-philosoph seiner wissenschaftlichen Arbeit vorsetzte: die Philosophie durch Klarheit der Begriffe und Deutlichkeit der Beweise brauchbar und praktisch wirksam zu machen.

5. Diese Tendenz hatte Wolff von seinem Lehrer Thomasius, dem Führer der Aufklärer, übernommen, einem Manne, dem freilich die Vornehmheit des Leibniz'schen Geistes abging, desto mehr aber das Verständniss für die Bedürfnisse seiner Zeit, die agitatorische Beweglichkeit und der Muth gemeinnützigen Strebens gegeben waren. Geistige Regungen der Renaissance, die im 17. Jahrhundert zurückgedämmt worden waren, lebten an dessen Schlusse wieder auf. Thomasius wollte die Philosophie aus dem Hörsaal in das Leben verpflanzen, sie in den Dienst der allgemeinen Wohlfahrt stellen: und da er von der Naturwissenschaft wenig verstand, so wandte sich sein Interesse der Kritik der öffentlichen Einrichtungen zu. Im Leben der Gesammtheit wie in dem des Individuums soll nur die Vernunft herrschen: so focht er ehrlich und siegreich gegen Aberglauben und Beschränktheit, gegen Tortur und Hexenprocesse. Die Aufklärung im Sinne des Thomasius ist daher weit entfernt von der metaphysischen Würde, die ihr Leibniz gab, sie gewinnt vielmehr ihren Wert für den Einzelnen wie für die Gesammtheit erst durch den Nutzen, den sie abwirft und der nur von ihr erwartet werden darf.

---

1) Leibniz, Monad. 41 ff. — 2) Vgl. ebenda 48 ff.

Vollkommenheit und Utilität sind somit die beiden Merkmale, welche bei Wolff die Aufklärung zum ethischen Princip machen: jenes tritt bei der allgemeinen metaphysischen Grundlage, dies in dem besonderen Ausbau des Systems stärker hervor. Und in derselben Weise zieht sich diese Dualität der Kriterien durch Wolff's Schule und die gesammte Popularphilosophie hin, — nur dass, je flacher die Lehren werden, um so breiteren Raum die Utilität einnimmt. Selbst Mendelssohn begründet die Abwendung von aller tieferen und feineren Grübelei damit, dass die Philosophie nur gerade soviel zu behandeln habe, als zur Glückseligkeit des Menschen nöthig ist. Weil aber dieser aufklärerische Eudämonismus von vornherein keinen höheren Gesichtspunkt hatte, als die Ausbildung und das Wohlergehen des Durchschnittsmenschen, so verfiel er einer anderen Beschränktheit: dem nüchternsten Philisterthum und der spiessbürgerlichen Verständigkeit. Das mochte in einer gewissen zwar nicht hohen, aber breiten Schicht der populären Litteratur am Platze und von segensreicher Wirkung sein: wenn aber solcher Erfolg den Aufklärern zu Kopfe stieg, wenn sie dieselben Massstäbe an die grossen Erscheinungen der Gesellschaft und der Geschichte legten, wenn dieser Uebermuth des empirischen Verstandes nichts gelten lassen wollte, als was er „klar und deutlich“ erkannt hatte, dann verzerrten sich die edlen Züge der Aufklärung zu jener wohlgemeinten Verständnisslosigkeit, als deren Typus Friedrich Nicolai mit all seiner rastlosen Gemeinnützigkeit eine komische Figur geworden ist[1]).

6. Die grosse Masse der deutschen Aufklärer ahnte nicht, wieweit sie mit dieser trockenen Utilität abstracter Verstandesregeln von dem lebendigen Geiste des grossen Leibniz abirrte: schon Wolff hatte ja auch metaphysisch die prästabilirte Harmonie fallen lassen und damit bewiesen, dass ihm der feinste Sinn der Monadologie verborgen geblieben war. Er und seine Nachfolger besassen daher auch kein Verständniss dafür, dass Leibniz' Princip der Vollkommenheit in dem Masse, wie seine Metaphysik die Eigenheit jedes Einzelwesens allen anderen gegenüber zur Geltung brachte, auch für das sittliche Leben die Entfaltung des individuellen Lebensinhaltes und die Ausgestaltung seiner dunkel gefühlten Ursprünglichkeit zur Aufgabe machte. Diese Seite der Sache kam in Deutschland erst zur Geltung, als in der Litteratur die Periode der Genialität anbrach und das leidenschaftliche Gefühl eigenartiger Geister seine Theorie suchte. Die Form aber, welche sie dann in Herder's Abhandlungen und ebenso in Schiller's „philosophischen Briefen“ fand, war weit stärker als durch Leibniz von einer anderen Lehre bestimmt, die trotz der Verschiedenheit der begrifflichen Ausführung in der ethischen Gesinnung die grösste Verwandtschaft mit der des deutschen Metaphysikers besass (vgl. oben S. 400).

Shaftesbury hatte der Idee der Vollkommenheit eine weniger systematische, aber desto anschaulichere und eindrucksvollere Gestalt gegeben. Bei ihm lag mit unmittelbar lebendiger Congenialität die antike Lebensauffassung zu Grunde, wonach Sittlichkeit mit der ungestörten Entfaltung des wahren und natürlichen Wesens des Menschen, deshalb aber auch mit seinem echten Glücke zusammenfällt. Das Sittliche erscheint daher bei Shaftesbury als das wahrhaft Menschliche, als die Lebensblüthe des Menschen, als die vollkommene Entwick-

1) Vgl. Fichte, Fr. Nicolai's Leben und sonderbare Meinungen (1801), W. W. VIII, 1 ff.

lung seiner natürlichen Anlagen. Hierin bestimmt sich zunächst Shaftesbury's Stellung zu Cumberland und Hobbes: er kann nicht wie dieser den Egoismus als den einzigen Grundzug des natürlichen Menschen betrachten, er erkennt vielmehr wie jener die altruistischen Neigungen für eine ursprüngliche, angeborene Mitgift an; aber er kann auch nicht nur in den letzteren die Wurzel der Sittlichkeit erblicken, sondern da ihm Moralität die Vollendung des ganzen Menschen ist, so sucht er ihr Princip in der gleichmässigen Ausbildung und in dem harmonischen Ineinandergreifen beider Triebsysteme. Diese Moral verlangt nicht die Unterdrückung des Eigenwohls zu Gunsten des fremden Glücks, eine solche erscheint ihr nur auf den niederen Stufen der Entwicklung nöthig: der voll ausgebildete Mensch lebt ebenso sich selbst wie dem Ganzen[1]), und gerade durch die Entfaltung seiner Eigenart stellt er sich als vollkommenes Glied in den Zusammenhang des Universums. Darin am meisten spricht sich Shaftesbury's Optimismus aus, dass er glaubte, in dem reifen Menschen müsse der Conflict zwischen den egoistischen und den altruistischen Motiven, der in den niederen Schichten der Menschheit eine so grosse Rolle spielt, vollkommen ausgeglichen sein.

Deshalb aber ist bei diesem Denker das sittliche Lebensideal ein durchaus persönliches. Moralität besteht ihm nicht in der Herrschaft allgemeiner Maximen, nicht in der Unterordnung des Eigenwillens unter Normen, sondern in dem reichen und vollen Ausleben einer ganzen Individualität. Es ist die souveräne Persönlichkeit, welche ihr ethisches Recht geltend macht, und die höchste Erscheinung im Bereiche des Sittlichen ist die Virtuosität, welche keine der Kräfte und keine der Triebrichtungen in der Anlage des Individuums verkümmern lässt, sondern in vollkommener Lebensführung alle diese mannigfachen Beziehungen in Einklang bringt und damit ebenso das Glück des Einzelnen wie seine kräftigste Wirkung für die Wohlfahrt des Ganzen herbeiführt. So prägt sich in der monadologischen Weltanschauung von Neuem das griechische Ideal der Kalokagathie aus (vgl. § 7, 5).

7. Ist hiernach schon inhaltlich das Moralprincip bei Shaftesbury ästhetisch gefärbt, so tritt dies folgerichtig noch mehr bei der Frage nach der Erkenntnissquelle für die sittlichen Aufgaben hervor. Diese bestand für die Metaphysiker ebenso wie für die Sensualisten in der vernünftigen Erkenntniss sei es der Natur der Dinge sei es des empirisch Nützlichen: in beiden Fällen ergaben sich demonstrirbare, allgemeingiltige Grundsätze. Die Moral der Virtuosität dagegen musste das individuelle Lebensideal den Tiefen des Einzelwesens entnehmen: ihr gründete sich die Sittlichkeit auf das Gefühl. Die sittlichen Urtheile, wodurch der Mensch in sich selbst die Triebe billigt, welche ihm die Natur zur Förderung des eigenen wie des fremden Wohls eingepflanzt hat, dagegen die „unnatürlichen" Triebe missbilligt, die jenen Zwecken entgegen wirken, — diese Urtheile beruhen auf dem Vermögen des Menschen, seine eigenen Functionen sich zum Gegenstande zu machen, d. h. auf der „Reflexion" (Locke); aber sie sind nicht bloss ein Wissen der eigenen Zustände, sondern Affecte

1) Pope verglich dies Verhältniss (Essay on man III, 314ff.) mit der Doppelbewegung der Planeten um die Sonne und um die eigene Axe. Durch denselben Dichter hat übrigens Shaftesbury's Lebensansicht auf Voltaire gewirkt, während Diderot (in seiner Bearbeitung des Inquiry concerning virtue and merit) direct an Shaftesbury anknüpfte.

der Reflexion, und als solche bilden sie innerhalb des „inneren Sinnes“ den ***moral sense***.

Damit war die psychologische Wurzel des Ethischen aus dem Bereiche verstandesmässiger Erkenntniss auf die Gefühlsseite der Seele und in die unmittelbare Nähe des ästhetischen Verhaltens verpflanzt. Das Gute erschien als das Schöne in der Welt des Wollens und Handelns: es besteht wie das Schöne in einer harmonischen Einheit des Mannigfaltigen, in einer vollkommenen Ausbildung des natürlich Angelegten: es befriedigt und beseligt wie das Schöne, es ist wie das Schöne der Gegenstand einer ursprünglichen, im tiefsten Wesen des Menschen angelegten Billigung. Diese Parallele hat von Shaftesbury an die Litteratur des 18. Jahrhunderts beherrscht: der „Geschmack“ ist das ethische wie das ästhetische Grundvermögen. Am deutlichsten ist das wohl von Hutcheson ausgesprochen worden, aber mit einer Wendung, welche von Shaftesbury's Individualismus schon wieder einigermassen abführte. Denn er verstand unter dem „moralischen Sinn“ — in der rein psychologischen Bedeutung des „Eingeborenseins“ — ein allen Menschen wesentlich gleiches, ursprüngliches Beurtheilungsvermögen für das sittlich zu Billigende. Das metaphysische Beiwerk der Neuplatoniker und der Cartesianer wurde gern über Bord geworfen, dafür aber um so eifriger — namentlich im Gegensatz gegen das *selfish system* — daran festgehalten, dass der Mensch ein natürliches Gefühl für das Gute wie für das Schöne besitze, und die Analyse dieses Gefühls wurde für die Aufgabe der Philosophie erklärt.

Die Uebertragung dieses Princips auf das theoretische Gebiet führte in der schottischen Schule (vgl. § 33, 8) dazu, auch das Wahre in Parallele zu dem Guten und Schönen als den Gegenstand ursprünglicher Billigung zu setzen und so in dem *common sense* eine Art von „logischem Sinn“ anzunehmen. In weit ausgesprochenerer Weise aber wurde das Gefühl als Erkenntnissquelle von Rousseau proklamirt, welcher im Gegensatz zu der verstandeskühlen Zerfaserung, womit die rein theoretische Aufklärung das religiöse Leben behandelte, seinen Deismus auf das unverdorbene, natürliche Gefühl des Menschen gründete[1]. In sehr unbestimmt eklektischer Weise wurde diese Gefühlsphilosophie von dem holländischen Philosophen Franz Hemsterhuys (aus Groeningen, 1720—1790), mit barocker Wunderlichkeit von dem geistreichen Schwärmer Hamann, dem „Magus des Nordens“[2], ausgeführt.

8. Am meisten aber machte sich jene von Shaftesbury und Hutcheson angebahnte Theorie der Gefühle in der Verschmelzung ethischer und ästhetischer Untersuchungen geltend. Der eudämonistischen Moral war es, je gemeinfasslicher sie behandelt wurde, um so genehmer, ihre Gebote als den Gegenstand eines natürlichen Wohlgefallens in das Gewand der Anmuth hüllen zu können und das Gute als etwas dem Schönen Verwandtes dem Geschmack empfehlen zu dürfen. Auch die schottische Schule stand dieser Auffassung nicht fern, und Ferguson entwickelte in dieser Weise die Shaftesbury'schen Ideen mit ausdrücklicher Beziehung auf den Leibniz'schen Grundbegriff der Voll-

1) Vgl. das Glaubensbekenntniss des savoyischen Vicars im Emile, IV. 201 ff. — 2) Johann Georg Hamann aus Königsberg, 1730—1788; Ges. Schriften von Gildemeister hrsg., Gotha 1857—73, verknüpft in seiner tiefsinnigen, aber sprunghaft unklaren Ausdrucksweise diese Richtung mit einem der Orthodoxie nicht fern stehenden Pietismus.

kommenheit. Für die Aesthetik aber hatte diese Gedankenverschlingung die Wirkung, dass in ihr die Ansätze zu einer metaphysischen Behandlung, welche Shaftesbury aus dem Ganzen seiner plotinischen Weltauffassung an die Probleme des Schönen herangebracht hatte, völlig durch die psychologische Methode überwuchert wurden. Nicht was schön ist, fragte man, sondern wie das Gefühl der Schönheit zu Stande kommt; und bei der Lösung dieser Frage brachte man die Erklärung des ästhetischen Verhaltens in mehr oder minder engen Zusammenhang mit ethischen Beziehungen. Dies zeigt sich auch bei solchen Aesthetikern, welche der sensualistischen Psychologie näher standen als etwa die Schotten. So fasst Henry Home den Genuss des Schönen als einen Uebergang von der rein sinnlichen Begierdestillung zu den moralischen und intellectuellen Freuden auf, und meint, zu der für die höhere Bestimmung des Menschen erforderlichen Verfeinerung seiner sinnlichen Anlage seien die Künste „erfunden" worden: er sucht deshalb das Gebiet des Schönen in den höheren Sinnen, Gehör und namentlich Gesicht, und findet dabei als Grundlage einen allen Menschen gemeinsamen Geschmack für Ordnung, Regelmässigkeit, Verknüpfung des Mannigfaltigen zur Einheit. Wenn er dann weiter zwischen der „eigenen" Schönheit des unmittelbar Sinnenfälligen und der Schönheit der „Relation" unterscheidet, so spitzen sich diese „Verhältnisse" wesentlich auf das ethisch Gemeinnützige zu, in dessen Dienst damit die Schönheit gestellt wird[1]). Selbst Edmund Burke ist in seinem Bestreben, das ästhetische Verhalten nach associationspsychologischer Methode aus elementaren Empfindungszuständen herzuleiten, von der Problembildung der gleichzeitigen Moralphilosophie sehr stark abhängig. Sein Versuch, das Verhältniss des Schönen zum Erhabenen zu bestimmen — eine Aufgabe, an der auch Home, obwohl mit sehr geringem Erfolge, gearbeitet hatte[2]) — geht von dem Gegensatz der selbstischen und geselligen Triebe aus. Erhaben soll danach das sein, was in wohlthuendem Schauer uns mit Schrecken erfüllt, während wir selbst so fern davon sind, dass wir der Gefahr unmittelbaren Schmerzes uns entrückt fühlen: schön dagegen alles, was die Gefühle sei es der geschlechtlichen sei es der allgemein menschlichen Liebe in wohlgefälliger Weise hervorzurufen geeignet ist.

Aehnlich wie Home hat auch Sulzer die Empfindung des Schönen mitten zwischen diejenige des sinnlich Angenehmen und die des Guten als eine Ueberleitung von der einen zur anderen gesetzt. Die Möglichkeit dieser Ueberleitung fand er in dem intellectuellen Factor, der bei der Auffassung des Schönen mitwirke: sie erschien ihm — nach Leibniz, vgl. oben § 34, 11 — als das Gefühl harmonischer Einheit der sinnlich empfundenen Mannigfaltigkeit. Allein eben vermöge dieser Voraussetzungen galt ihm das Schöne nur dann als werthvoll und als vollkommen, wenn es den moralischen Sinn zu fördern vermag: auch die Kunst wird so in den Dienst der Aufklärungsmoral gezogen, und der in Deutschland so lange gefeierte Aesthetiker erweist sich in der Auffassung von der Kunst und ihrer Aufgabe als ein Banause des philiströsen Moralisirens. Wie unendlich viel geistreicher und freier sind da die „Beobachtungen", welche

1) Näheres in dem Art. über Home (Kames) von W. Windelband in Ersch u. Gruber's Encyklopädie, II, 32, 213f. — 2) Nach Home ist das Schöne erhaben, wenn es gross ist. Seinen unklaren und schwankenden Bestimmungen scheint etwa der Gegensatz des Qualitativ- und des Quantitativ-Gefälligen zu Grunde zu liegen.

Kant „über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ zu der Zeit anstellte, als auch er vom psychologischen Standpunkte aus den feinen Verzweigungen des ethischen und des ästhetischen Lebens in den Individuen, den Geschlechtern, den Völkern mit liebenswürdiger Weltkundigkeit nachging!

Zu einer folgenreichen Aenderung der psychologischen Systematik gaben endlich diese Gedankenzusammenhänge in Deutschland Anlass. War man von jeher gewohnt gewesen, die Seelenthätigkeiten nach aristotelischem Muster in theoretische und praktische einzutheilen, so liessen sich die so in ihrer mannigfachen Bedeutsamkeit erkannten Gefühle weder in der Gruppe des Erkennens noch in der des Wollens ohne Unzuträglichkeiten unterbringen: es schien vielmehr, dass beiden Functionsarten der Seele die Gefühle als eine eigenartige Aeusserungsweise theils zu Grunde lägen theils folgten. Auch hier ging die Anregung von der Leibniz'schen Monadologie aus. Zuerst scheint Sulzer in seinen Berliner Vorträgen[1]) darauf hingewiesen zu haben, dass die dunklen Urzustände der Monade von den entwickelten Lebensformen des vollbewussten Erkennens und Wollens zu sondern seien, und schon er fand deren Eigenthümlichkeit in den damit gegebenen Lust- und Unlustzuständen. Aehnlich geschah es von Leibniz'schen Voraussetzungen her bei Jacob Friedrich Weiss[2]). Diese Zustände benannte Mendelssohn zuerst (1755) Empfindungen[3]), und später bezeichnete derselbe die ihnen gemeinsam zu Grunde liegende Seelenkraft als das Billigungsvermögen[4]). Den entscheidenden Einfluss aber auf die Terminologie haben Tetens und Kant ausgeübt. Ersterer schob für Empfindungen den Ausdruck Fühlungen oder Gefühle ein[5]), und Kant brauchte fast ausschliesslich den letzteren. Er war es auch, der später die Dreitheilung der seelischen Functionen in Vorstellen, Fühlen und Wollen zur systematischen Grundlage seiner Philosophie machte[6]), und seitdem ist sie, namentlich für die Psychologie, massgebend geblieben.

9. Allen diesen Entwicklungen gegenüber erhielt sich die von Hobbes ausgehende Gegenströmung, welche den Nutzen oder Schaden des Individuums für den einzig möglichen Inhalt des menschlichen Wollens erklärte. Das Kriterium der sittlichen Handlung wurde hiernach lediglich psychologisch in ihren Folgen für den Nutzen der Nebenmenschen gesucht. Moralität giebt es nur innerhalb des socialen Zusammenhanges. Der Einzelne für sich allein kennt nur sein eigen Wohl und Wehe: in der Gesellschaft aber werden seine Handlungen nach dem Gesichtspunkte beurtheilt, ob sie den Anderen nützen oder schaden, und dies allein gilt als der Standpunkt der sittlichen Beurtheilung. Diese Auffassung des ethischen Kriteriums entsprach nicht nur der gemeinen Ansicht, sondern auch dem Bedürfniss einer rein empirisch-psychologischen, metaphysiklosen Begründung der Ethik: ihr waren auch Cumberland und Locke in letzter Instanz beigetreten; ihr schlossen sich nicht nur die theologischen Moralisten wie Butler und Paley an, sondern auch die Associationspsychologen

1) 1751 f., gedruckt in den „Vermischten Schriften“ (Berlin 1773). — 2) J. F. Weiss, De natura animi et potissimum cordis humani (Stuttgart 1761). — 3) Dabei bezieht sich auch Mendelssohn mit seinen Briefen über die Empfindungen direct auf Shaftesbury — 4) Vgl. Mendelssohn, Morgenstunden (1785), Kap. VII (W. I, 352). — 5) Vgl. Tetens, Versuche, X, S. 625 ff. — 6) In der zwischen 1780 und 1790 geschriebenen, anfänglich zur Einleitung in die „Kritik der Urtheilskraft“ bestimmten Abhandlung, welche unter dem Titel „Ueber Philosophie überhaupt“ in seine Schriften übergegangen ist. Vgl. Th. VI, Kap. 1.

Priestley und Hartley. Dabei bildete sich allmählich die classische Formel dieser Richtung heraus. Eine Handlung ist sittlich um so wohlgefälliger, je mehr Glückseligkeit sie hervorbringt und je grösser die Anzahl von Menschen ist, denen sie diese Glückseligkeit zu Theil werden lässt: das ethische Ideal ist *the greatest happiness of the greatest number*. Dies ist das Stichwort des Utilismus oder Utilitarismus (auch wohl Utilitarianismus) geworden.

Diese Formel aber legte den Gedanken nahe, die sittlichen Werthe für die einzelnen Fälle und Verhältnisse quantitativ zu bestimmen. Der Gedanke von Hobbes und Locke, auf das utilistische Princip eine streng demonstrativ-ethische Erkenntniss zu gründen, schien damit eine bestimmte, der naturwissenschaftlichen Denkart willkommene Gestalt gefunden zu haben. Dieser Verlockung ging Bentham nach, und darin besteht das Eigenthümliche seiner mit warmem Gemeinnützigkeitssinn vorgetragenen und später viel genannten Ausführung des utilistischen Gedankens. Sie läuft darauf hinaus, genau bestimmte Masse zu finden, nach denen der Werth jeder Handlungsweise für das Wohl des Handelnden selbst und der Gesammtheit, welcher er angehört, theils an sich theils im Verhältniss zu anderen Verfahrensarten ermittelt werden könne, und Bentham entwirft in seiner Tabelle der Werthe und Unwerthe mit weitschichtiger Betrachtung der individuellen wie der socialen Verhältnisse und Bedürfnisse ein Schema der Lust- und Unlust-Bilanz für die Berechnung der nützlichen und schädlichen Folgen menschlicher Thätigkeiten und Einrichtungen. Aehnlich wie bei Hume (vgl. unten No. 12) fällt auch hier die Ausrechnung des sittlich Werthvollen dem abmessenden Verstande zu: aber die Factoren, mit denen er dabei operirt, sind lediglich Lust- und Unlustgefühle.

10. Die enge Verbindung, in welcher sich historisch seit Hobbes dieser Utilismus mit dem *selfish system*, d. h. mit der Annahme einer wesentlich egoistischen Bestimmtheit der menschlichen Natur befand, führte nothwendig dazu, die Frage nach dem Kriterium der Sittlichkeit und der Art seiner Erkenntniss von derjenigen nach der Sanction der moralischen Gebote und den Motiven ihrer Befolgung zu sondern. Für die metaphysischen Theorien lag die Sanction der ethischen Gebote in den ewigen Wahrheiten des Naturgesetzes: und auch psychologisch schien es für das Streben nach Vervollkommnung, für das Ausleben der Persönlichkeit, für die Befolgung angeborener sittlicher Neigungen keines weiteren und besonderen Motivs zu bedürfen: die Moralität verstand sich unter solchen Voraussetzungen von selbst. Wer aber pessimistischer vom Menschen dachte, wer ihn für ein ursprünglich und seiner Natur nach nur durch die Rücksicht auf eigenes Wohl und Wehe bestimmtes Wesen hielt, der musste fragen, mit welchem Recht von einem solchen Wesen eine altruistische Handlungsweise verlangt werde, und wodurch es sich zur Befolgung dieser Anforderung bestimmen lasse. War die Sittlichkeit nicht in der Natur des Menschen von selbst gelegen, so musste angegeben werden, wie sie von aussen in ihn hineinkommt.

Hier leistete nun das schon von Hobbes und Locke herbeigezogene Princip der Autorität seinen Dienst. Seine handgreiflichste Form war die theologische: in feinerem Begriffsgefüge wurde sie von Butler, mit grober Gemeinfasslichkeit von Paley ausgeführt. Die Utilität ist für beide das Kriterium der sittlichen Handlung, und das göttliche Gebot ist für beide der Rechts-

grund für die ethischen Anforderungen. Während aber Butler noch die Erkenntniss dieses göttlichen Willens in dem natürlichen Gewissen sucht, wozu er (auch mit dem Namen „Reflexion") die Shaftesbury'schen Reflexionsaffecte umdeutet, ist für Paley weit mehr die positive Offenbarung des göttlichen Willens massgebend: und die Befolgung dieses Gebotes erscheint ihm deshalb nur dadurch erklärlich, dass die autoritative Macht ihren Befehl mit Lohnverheissung und Strafandrohung verbunden hat. Dies ist die schärfste, dem ***common-sense*** der christlichen Welt vielleicht am meisten entsprechende Sonderung der ethischen Principien: das Kriterium des Moralischen ist das Wohl des Nächsten, der Erkenntnissgrund dafür das geoffenbarte Gesetz Gottes, der sanctionirende Realgrund der Wille des Höchsten, und das sittliche Motiv im Menschen ist die Hoffnung auf den Lohn und die Furcht vor der Strafe, welche Gott für Gehorsam und Ungehorsam bestimmt hat.

11. Wurde somit bei Paley die Thatsächlichkeit des sittlichen Handelns dadurch erklärt, dass der an sich egoistische Mensch auf dem Umwege einer theologischen Motivation schliesslich durch ebenso egoistische Triebfedern der Hoffnung und Furcht zu der von Gott befohlenen altruistischen Handlungsweise bestimmt wird, so setzte die sensualistische Psychologie an die Stelle der theologischen Vermittlung die Autorität des Staats und die Nöthigungen des geselligen Zusammenlebens. Ist der Wille des Menschen in letzter Instanz immer nur durch das eigene Wohl und Wehe bestimmbar, so ist sein altruistisches Handeln nur dadurch begreiflich, dass er darin das unter den gegebenen Verhältnissen verständigste, sicherste und einfachste Mittel zur Herbeiführung der eigenen Glückseligkeit sieht. Während deshalb die theologischen Utilitarier den natürlichen Egoismus mit den Belohnungen des Himmels und den Strafen der Hölle bändigen zu sollen meinten, schien den Empiristen für diesen Zweck die durch den Staat und den gesellschaftlichen Zusammenhang gefügte Lebensordnung zu genügen. Der Mensch findet sich in solchen Verhältnissen, dass er bei rechter Ueberlegung einsieht, er werde seinen Vortheil am besten durch Unterordnung unter die bestehenden Sitten und Gesetze finden. Die Sanction der ethischen Anforderungen liegt hiernach in der durch das Princip der Utilität dictirten Gesetzgebung des Staats und der öffentlichen Sitte, und das Motiv des Gehorsams besteht darin, dass der Einzelne dabei seine Rechnung findet. So haben Mandeville, Lamettrie und Helvétius das ***selfish system*** ausgebaut, wobei namentlich Lamettrie mit geschmacklos kokettem Cynismus „Hunger und Liebe" in ihrer gemeinsten sinnlichen Bedeutung als die Grundtriebfedern alles Menschenlebens darzuthun suchte — eine elende, weil gekünstelte Imitation des antiken Hedonismus.

Sittlichkeit erscheint danach nur als eudämonistische Klugheit, als gesellschaftlich verfeinerter Egoismus, als das Raffinement des Lebenskundigen, der eingesehen hat, dass er, um glücklich zu werden, keinen besseren Weg einschlagen kann, als sittlich, wenn nicht zu sein, so doch zu thun. Diese Ansicht kommt als Lebensprincip der „grossen Welt" jener Tage mehrfach in der Aufklärungsphilosophie zu Wort: sei es als naiv-cynisches Bekenntniss eigener Gesinnung wie in Lord Chesterfield's bekannten Briefen an seinen Sohn, — sei es in der Form moralisirender Betrachtungen wie bereits in Larochefoucauld's „Maximes et réflexions" (1665 und erweitert 1678) und in La-

bruyère's „Charactères" (1687), wo schonungslos die Maske von dem gesitteten Betragen der Menschen gerissen und als das überall allein treibende Moment der nackte Egoismus enthüllt wird, — sei es endlich als bittere Satire, wie bei Swift, wo zum Schluss die wahre Natur der Menschenbestie von Gulliver bei den Yahoos entdeckt wird.

Hand in Hand mit dieser trüben Auffassung von der natürlichen Gemeinheit des Menschen geht durch das Aufklärungszeitalter die Ansicht, dass die Erziehung zu ethischem Handeln durch die Macht und die Autorität mit Furcht und Hoffnung an eben dies niedrige Triebsystem zu appelliren habe. Das zeigt sich charakteristischer Weise selbst bei Solchen, welche für den reifen und voll entwickelten Menschen eine reine, über allen Egoismus erhabene Moralität in Anspruch nahmen. So findet z. B. Shaftesbury für die Erziehung der grossen Masse die positive Religion mit ihrer Moralpredigt des Lohndienstes und der Strafenfurcht gerade gut genug. So meinte auch Preussens philosophischer König, Friedrich der Grosse[1]), der für sich selbst ein so strenges, reines, aller selbstischen Nebenrücksichten baares Pflichtbewusstsein besass und für das höchste sittliche Gut erklärte, doch hinsichtlich der staatlichen Erziehung der Menschen, sie habe überall an deren nächste, wenn auch noch so niedrige Interessen anzuknüpfen: denn er gab den Encyclopädisten zu, dass der Mensch *in genere* nie durch etwas Anderes, als durch seine persönlichen Interessen zu bestimmen sei. In dieser Hinsicht haben namentlich die französischen Aufklärer die Motive zu analysiren gesucht, durch deren Erweckung der Staat die Bürger für seine Gesammtinteressen zu gewinnen vermag. Montesquieu zeigte mit feiner Psychologie, wie verschieden sich dies Verhältniss bei den verschiedenen Verfassungsformen gestaltet. Lamettrie wies, wie schon Mandeville, auf das Ehrgefühl als auf den kräftigsten Factor der gesellschaftlichen Gesinnung bei civilisirten Völkern hin, und Helvétius führte diesen Gedanken des Breiteren aus.

Wenn aber so die sensualistische Psychologie vom Staate allein die sittliche Erziehung des Menschen erwartete, so musste der Grad, in welchem ihm diese gelang, als Massstab für die Werthbeurtheilung der öffentlichen Einrichtungen gelten. Diese Consequenz hat Holbach im Système de la nature gezogen, und der gewinnendste Zug dieses trockenen Buchs ist vielleicht die Ehrlichkeit und die Energie, womit es zu zeigen bemüht ist, wie wenig die verrotteten Zustände des damaligen öffentlichen Lebens geeignet waren, den Bürger über die Niedrigkeit selbstsüchtiger Bestrebungen hinauszuheben.

12. Als der allseitigste Niederschlag dieser Bewegung und als die feinfühligste Abwägung der in ihr streitenden Denkmotive darf Hume's Moralphilosophie gelten. Auch sie steht durchaus auf dem Boden der psychologistischen Methode: durch eine genetische Untersuchung der Affecte, der Gefühle und Willensentscheidungen soll das sittliche Leben des Menschen begriffen werden. Dabei ist nun das Bedeutsamste in Hume's Lehre die Trennung des Utilismus vom *selfish system*. Das Kriterium der sittlichen Billigung und Missbilligung bildet auch für ihn die Wirkung, welche die zu beurtheilende Eigenschaft oder Handlung an Lust- und Unlustgefühlen herbeizuführen geeignet ist,

1) Vgl. besonders das bei E. Zeller, F. d. G. als Philosoph, S. 67 ff., 105 ff. Angeführte, dazu aber namentlich Friedrich's „Antimacchiavelli".

und er fasst dies wie die Alten und Shaftesbury im weitesten Sinne, indem er als Gegenstände des sittlichen Wohlgefallens nicht nur die „socialen Tugenden“, wie Gerechtigkeit, Wohlwollen u. a., sondern auch die „natürlichen Tüchtigkeiten“ [1]) wie Klugheit, Muth, Energie betrachtet. Aber wir empfinden diese Billigung dafür auch dann, wenn sie für unser eigenes Wohl völlig gleichgiltig oder gar wenn sie ihm schädlich sind; und dies kann unmöglich durch blosse associationspsychologische Vermittlungen auf den Egoismus zurückgeführt werden. Ebenso verbietet aber die Beziehung, welche diese Beurtheilungen zu den verwickelten Verhältnissen der Erfahrung besitzen, die Annahme ihres Eingeborenseins. Sie müssen vielmehr auf eine einfache Grundform zurückgeführt werden, und dies ist die Sympathie [2]), d. h. zunächst die Fähigkeit des Menschen, fremdes Wohl und Wehe wenigstens in abgeschwächter Form wie eigenes mitzufühlen. Solche sympathischen Gefühle sind aber nicht nur die impulsiven Gründe der moralischen Urtheile, sondern auch die ursprünglichen Motive des moralischen Handelns: denn die Gefühle sind die Ursachen der Willensentscheidungen. Diese ursprünglichen Impulse reichen jedoch allein für die Erklärung des ethischen Urtheilens und Handelns noch nicht aus. Für die verwickelteren Verhältnisse des Lebens bedarf es der Klärung, Ordnung und der vergleichenden Werthung der Gefühlsmomente und dies ist die Sache der Vernunft. Aus ihrer Ueberlegung entspringen daher neben den natürlichen und ursprünglichen auch abgeleitete, „künstliche“ Werthungen, als deren Typus Hume — hierin offenbar noch von Hobbes abhängig — die Gerechtigkeit und das ganze System rechtlicher Normen behandelt. In letzter Instanz aber verdanken auch diese Bestimmungen ihre Fähigkeit, die Beurtheilung und die Willensentscheidung zu beeinflussen, nicht der vernünftigen Ueberlegung als solcher, sondern den Gefühlen der Sympathie, an welche sie appellirt.

So zerfasert sich die grobe Auffassung des „*moral sense*“ durch Hume's Untersuchung zu einem feinverzweigten System moralpsychologischer Begriffsdifferenzen, als dessen Mittelpunkt das Princip der Sympathie erscheint. Ein weiterer Schritt in der Ausführung desselben Grundgedankens geschah in dem ethischen Werke von Adam Smith. Schon Hume hatte gegenüber der Aeusserlichkeit, womit der gewöhnliche Utilismus das Kriterium des sittlichen Urtheils in die Lust- und Unlustfolgen der Handlung verlegte, energisch darauf hingewiesen, dass die ethische Billigung oder Missbilligung vielmehr die in der Handlung sich bethätigende Gesinnung, sofern sie auf jene Folgen gerichtet ist, betreffe. Smith fand daher das Wesen der Sympathie nicht nur in der Fähigkeit, diese Folgen im Sinne der Betroffenen mitzufühlen, sondern auch in dem Vermögen, sich in die Gesinnung des Handelnden zu versetzen und auch seine Motive mitzufühlen. Und mit immer weiterer Ausspinnung des Gedankens der sympathischen Uebertragung wird dann die im Gewissen sich darstellende Selbstbeurtheilung des Einzelnen als ein durch Sympathiegefühle vermittelter Reflex der Beurtheilung begriffen, welche er von Anderen erfährt und an Anderen ausübt, — ein Gedanke, der schon in Butler's Lehre von den Affecten der Reflexion vorbereitet war.

---

1) Auch hier spielt die alte Doppelbedeutung von *virtus (virtue)* = Tugend und = Tüchtigkeit mit. — 2) Vgl. Treat. II, 1, 11 und II, 2, 5.

In dem geselligen Zusammenleben, dessen psychologische Grundlage die Sympathie ist, wurzeln somit nach Hume und Smith alle Erscheinungen des ethischen Lebens, und der Begründer der Nationalökonomie sieht mit seinem grossen philosophischen Freunde in dem Mechanismus der sympathischen Gefühlsübertragungen eine ähnliche Ausgleichung individueller Lebensinteressen, wie er sie auf dem Gebiete des Austausches der äusseren Güter mit Rücksicht auf die Knappheit der Lebensbedingungen in dem Mechanismus von Angebot und Nachfrage bei dem Wettbetriebe der Arbeit gefunden zu haben glaubte[1]. Aber mit diesen Einsichten in die durchgängige Abhängigkeit des Individuums von einem gesellschaftlichen Lebenszusammenhange, den es nicht erzeugt, sondern in dem es sich vorfindet, weist die Aufklärungsphilosophie bereits über sich selbst hinaus.

§ 37. Das Culturproblem.

Für die grossen Gebilde der menschlichen Lebensgemeinschaft und ihrer geschichtlichen Bewegung war der Aufklärungsphilosophie theils durch ihre Abhängigkeit von der naturwissenschaftlichen Metaphysik theils durch ihre eigene psychologistische Richtung der Grundgedanke vorgezeichnet, darin Gesammtproducte individueller Bethätigungen zu sehen, und daraus ergab sich die Neigung, diejenigen Interessen, deren Befriedigung der Einzelne von derartigen allgemeineren Zusammenhängen, wie sie einmal bestehen, erwarten kann, in genetischer Erklärung als die Motive und die zureichenden Ursachen für die Entstehung, zugleich aber in kritischer Betrachtung als die Massstäbe der Beurtheilung dieser Gebilde zu behandeln. Was als absichtsvoll von Menschen erzeugt galt, sollte auch zeigen, ob es denn nun diese Absichten erfülle.

1. Diese Auffassung war zunächst durch Hobbes in die politische und juristische Bahn gelenkt worden. Als das Kunstwerk der von ihrer Nothdurft bedrängten, im Kampf mit einander um Leben und Gut bangenden Individuen erschien der Staat: er sollte mit seinem ganzen Rechtssystem auf dem Vertrage beruhen, den aus solchen Motiven die Bürger mit einander eingegangen sind. Dieselbe epikureische Vertragstheorie, die schon im späteren Mittelalter wieder auflebte, ging mit dem Nominalismus in die neuere Philosophie über und erstreckte ihre Wirkung über das gesammte 18. Jahrhundert. Aber die künstliche Construction des Absolutismus, welche Hobbes darauf errichtet hatte, wich im Gefolge der politischen Ereignisse immer mehr der Lehre von der Volkssouveränetät. Sie lag wie der englischen Verfassung von 1688, so der theoretischen Gestaltung zu Grunde, welche ihr Locke in der Lehre von der Trennung und dem Gleichgewicht der drei Staatsgewalten, der legislativen, executiven und föderativen, gab: sie beherrschte als ideale Forderung auch Montesquieu's Schriften, der im Hinblick auf die verrottete Rechtsprechung seiner Zeit der richterlichen Gewalt volle Selbständigkeit gegeben wissen wollte, während er executive und föderative (als Verwaltung nach innen und aussen) in der Einen monarchischen Spitze vereinigt dachte: sie wurde endlich zum vollen Demokratismus in Rousseau's Contrat social durchgeführt, wonach das Princip der Uebertragung und der Repräsentation so viel wie möglich eingeschränkt und auch die Ausübung der Souveränetät der gesammten Volksmasse direct zu-

---

1) Inquiry into the nature and the causes of the wealth of nations (London 1776).

erkannt werden sollte. Bei allen diesen Umbildungen der Hobbes'schen Doctrin liegt (wie schon in der von Spinoza[1]) nach aristokratisch-republicanischer Richtung vorgeschlagenen) der Einfluss der historisch-politischen Realitäten auf der Hand: aber der Gegensatz zwischen Hobbes und Rousseau hat doch auch seinen theoretischen Hintergrund. Gilt der Mensch als von Natur wesentlich egoistisch, so muss er durch die übergreifende Staatsmacht zur Einhaltung des geselligen Vertrages gezwungen werden: gilt er für ursprünglich gut und social fühlend, wie bei Rousseau, so ist von ihm zu erwarten, dass er sich an der Ausführung des Vertragslebens von selbst immer im Interesse des Ganzen betheiligt.

Interessant ist es nun, dass die Vertragstheorie im 18. Jahrhundert sich auch denjenigen rechtsphilosophischen Lehren mittheilte, welche nicht bloss psychologistische Grundlagen hatten. Auch das „Naturrecht“ dieser Zeit geht vom Rechte des Individuums aus und sucht erst daraus das Rechtsverhältniss der Individuen abzuleiten. Doch zeigen sich bei der Ausführung dieses Princips in der deutschen Philosophie zwei verschiedene Richtungen, die zu höchst charakteristisch verschiedenen Resultaten führten. Wenn Leibniz in antiker Weise die Rechtsbegriffe aus den allgemeinsten Bestimmungen der praktischen Philosophie abgeleitet hatte[2]), so folgte ihm Wolff auch darin, machte aber deshalb zum Zwecke des Staatsvertrages die gegenseitige Förderung der Individuen behufs ihrer Vervollkommnung, ihrer Aufklärung und ihrer Glückseligkeit: nach ihm hat darum der Staat nicht bloss für die äussere Sicherheit, sondern auch für die allgemeine Wohlfahrt in breitester Ausdehnung zu sorgen. Die Consequenz davon ist die, dass Wolff dem Staat das Recht und die Pflicht zuspricht, die grosse Masse der unaufgeklärten, von Irrthum und Leidenschaft beherrschten Menschen gründlich zu bevormunden und bis tief in ihre Privatverhältnisse erzieherisch sich einzumischen: so hat Wolff die Theorie für jenen „väterlichen“ Despotismus des wohlwollenden Polizeistaates geliefert, den die Deutschen seiner Zeit mit sehr gemischten Gefühlen besassen.

Das genau entgegengesetzte Resultat knüpfte sich theoretisch an die Ablösung der Rechtsphilosophie von der Moral, wie sie schon Thomasius mit seiner scharfen Scheidung des *justum* und des *honestum* angebahnt hatte. In dieser Richtung behauptete dessen Schüler Gundling (1671—1729), das Recht sei lediglich als Ordnung der äusseren Beziehungen der Individuen zu behandeln, es habe die Erhaltung des äusseren Friedens zum Zweck, seine Bestimmungen seien deshalb nur äusserlich erzwingbar. Diese Beschränkung der Thätigkeit des Staats auf den äusseren Rechtsschutz entsprach dem individualistischen Sinne der Aufklärung offenbar am meisten. Wenn das Individuum sich zum Staatsvertrage nur aus Noth und Bedürfniss bequemt hat, so wird es dem Staate so wenig wie möglich Concessionen zu machen geneigt sein und ihm von seinen ursprünglichen „Rechten“ nur so viel opfern wollen, wie für den Zweck, den er erfüllen soll, unbedingt erforderlich ist. So dachte nicht nur der Spiessbürger, der zwar, wenn's irgendwo fehlt, gleich bereit ist nach der Polizei zu rufen, in der Stille aber die Rechtsordnung doch als einen Feind ansieht, den man sich möglichst vom Halse halten muss; sondern so

1) Im Tractatus politicus, der im Uebrigen sich ganz auf den Principien von Hobbes aufbaute. — 2) Vgl. seine Einleitung zum Codex iuris gentium diplomaticus (1693), Werke (Erdm.) 118ff.

fühlte auch der geistig hochentwickelte Aufklärer, der für sein reiches Innenleben nur das Interesse hatte, unbehelligt sich den Genüssen der Kunst und der Wissenschaft widmen zu können. In der That musste die ideallose Wirklichkeit der deutschen Kleinstaaterei die Gleichgiltigkeit gegen das öffentliche Leben erzeugen, welche so auch theoretisch ihren Ausdruck fand. Den tiefsten Stand, welchen in dieser Hinsicht die Werthschätzung des Staates gerade bei den Gebildeten erreicht hat, wird durch Wilhelm von Humboldt's „Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen"[1]) wohl am besten gekennzeichnet: hier wird jedes höhere Interesse des Menschen sorgfältig aus dem staatlichen Machtbereich ausgeschlossen und die Aufgabe der öffentlichen Gewalt nur auf den niederen Dienst beschränkt, Leben und Eigenthum des Bürgers zu schützen.

2. Blieb in dieser Hinsicht die deutsche Philosophie der politischen Wirklichkeit gegenüber immerhin recht zahm, so kam andrerseits doch auch in ihr die allgemeine Tendenz der Aufklärung zu Tage, das Leben der Gesellschaft wie des Einzelnen nach den Grundsätzen der Weltweisheit einzurichten. Wenn es dieser Zeit zum Ruhme gereicht, dass sie mit manchem historischen Gerümpel, das sich im Haushalt der europäischen Völker angehäuft hatte, glücklich aufgeräumt hat, so gebührt daran den Thomasius und Wolff, den Mendelssohn und Nicolai gewiss auch ihr Antheil (vgl. § 36, 5). Allein ungleich kräftiger und wirksamer ist diese Seite der Sache bei den französischen Aufklärern hervorgetreten. Es genügt hier schon an Voltaire zu erinnern, der als eine litterarische Macht ersten Ranges unermüdlich und siegreich für Vernunft und Gerechtigkeit eingetreten ist. Aber den Kampf, welchen er gewissermassen vor den Schranken der öffentlichen Meinung von ganz Europa führte, nahmen seine Landesgenossen im Einzelnen durch die Kritik der Einrichtungen und die Vorschläge zu ihrer Verbesserung auf: in breiter, vielfach leidenschaftlicher Discussion geht die philosophische Ueberlegung daran, den Staat zu reformiren. Und hier kommt sogleich neben der Stärke der Aufklärung ihre Schwäche zu Tage. Aus der allgemeinen, ewigen Natur des Menschen oder der Dinge entnimmt sie, wie auch immer, die Massstäbe ihrer Kritik des Bestehenden und ihrer Anforderung an dessen Veränderung: damit verliert sie die Berechtigung und die Lebenskraft des historisch Wirklichen aus den Augen, und sie glaubt, man brauche nur mit dem Bestehenden, wo es sich als vernunftwidrig erweist, *tabula rasa* zu machen, um die Gesellschaft *ex integro* nach den Principien der Philosophie aufbauen zu können. In diesem Sinne hat die Aufklärungslitteratur, zumal in Frankreich, den wirklichen Bruch mit der Geschichte, — die Revolution vorbereitet. Typisch war darin der Vorgang des Deismus, der, weil vor seiner „rationalen" Kritik keine der positiven Religionen bestand, sie alle aufheben und an ihre Stelle die Naturreligion setzen wollte.

So versuchte denn auch die französische Revolution den abstracten Naturstaat der „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit", die Verwirklichung der „Menschenrechte" nach dem praktischen Vorgange der amerikanischen Freistaaten und dem Wesen der Sache nach im Geiste von Rousseau's Contrat social[2]) zu decretiren: und zahlreiche Federn recht mittelmässiger Qualität be-

---

1) 1792 geschrieben, 1851 von E. Cauer herausgegeben. — 2) Vgl. G. Jellinek, Die Erklärung der Menschenrechte, Heidelberg 1896.

eilten sich, dieses Geschäft zu rechtfertigen und zu glorificiren [1]). Es ist meist ein flacher Epikureismus, der auf der Grundlage Condillac'schen Positivismus das grosse Wort führt. So sucht Volney mit dem Système de la nature die Quelle aller gesellschaftlichen Uebel in der Unwissenheit und der Begehrlichkeit des Menschen, dessen Vervollkommnungsfähigkeit bisher durch die Religionen aufgehalten sei. Wenn mit diesen erst alle „Illusionen" verscheucht sein werden, dann wird die neu organisirte Gesellschaft zur obersten Richtschnur haben, dass „Gut" nur ist, was „den" Menschen fördert, und der Katechismus für den Bürger fasst sich in die Regel zusammen „*Conserve toi — instruis toi — modère toi — vis pour tes semblables, afin qu'ils vivent pour toi!*" [2]) Noch materialistischer erscheint die Theorie der Revolution bei St. Lambert, von dem die in der späteren Litteratur viel besprochene Definition stammt: „*L'homme est une masse organisée et sensible; il reçoit l'intelligence de ce qui l'environne et de ses besoins*" [3]). Mit oberflächlichster Geschichtsbetrachtung feiert er die Revolution als den endlichen Sieg der Vernunft in der Geschichte, und dabei deducirt dieser Epikureer, dass die demokratischen Anfänge dieses grossen Ereignisses sich im Cäsarenthum vollenden werden! Das äusserste an selbstgefälliger Ueberhebung hat in dieser Hinsicht der parlamentarische Dilettantismus bei Garat geleistet [4]).

Ausserordentlich günstig sticht gegen diese phrasenhaften Allgemeinheiten und die Deklamationen über Volkswohl und Vernunftherrschaft die ernste Sachlichkeit ab, mit welcher Bentham das utilistische Princip für die Gesetzgebung brauchbar zu machen suchte, indem er die quantitative Bestimmung der Lust- und Unlustwerthe (vgl. § 36, 9) auf die Zweckerwägungen der einzelnen gesetzlichen Massregeln unter sorgfältiger Berücksichtigung der jedesmal vorliegenden Verhältnisse anzuwenden lehrte [5]). Gerade darin bethätigte er die Einsicht, dass es sich in der staatlichen Bewegung nicht nur um politische Rechte, sondern vor allem um sociale Interessen handelt: und nach eben dieser Richtung erstand nicht ohne Einfluss Bentham's der Revolution ein begeisterter und erfolgreicher Kämpe in Godwin [6]). Aber auch sonst kündigt sich in der Revolutionslitteratur wie mit dumpfem, noch fern verhallendem Donner der sociale Sturm an. Immer umfangreicher und immer selbständiger auf empirische Principien gegründet wurden die Untersuchungen über nationalökonomische Probleme, welche in Frankreich hauptsächlich durch die physiokratische Schule gefördert wurden: während aber die Theorie vom Staate vor Allem die Sicherung des Besitzes verlangte, erhob sich aus der Tiefe der Gesellschaft die Frage

1) Charakteristisch ist in dieser Litteratur die Vorliebe für die der kirchlichen Erziehung abgesehene Form des Katechismus. — 2) Volney, am Schluss des Catéchisme, Oeuvr. I, 310. — 3) St. Lambert, Catéch. Indrod. Oeuvr, I, 53. Es bleibe zur Charakteristik dieser Litteratur nicht unerwähnt, dass in St. Lambert's Katechismus auf die Analyse de l'homme als zweites Buch folgt eine Analyse de la — femme. — 4) Vgl. Compte rendu des Séances des écoles normales, Bd. I. Das achtungswertheste Organ dieser Richtung, welche in der Revolution den Triumph der Philosophie des 18. Jahrhunderts sah und vertheidigte, ist die „Décade philosophique". Vgl. Picavet, Idéologues, 86 ff. — 5) Um so bedauerlicher ist es, dass Bentham später in seiner Deontology eine Art von Volkskatechismus der utilitarischen Moral zu geben versucht hat, der an radicaler Einseitigkeit, an Gehässigkeit und Verständnisslosigkeit gegen andere Moralsysteme den schlimmsten Erzeugnissen der Revolutionszeit gleichkommt. — 6) William Godwin (1756—1836) veröffentlichte 1793 seinen Inquiry concerning political justice and its influence on general virtue and happiness. Vgl. C. Kegan Paul, W. G., his friends and contemporains (London 1876) und Lesl. Stephen, Engl. thought II, 264 ff.

nach dem Rechte des persönlichen Eigenthums, und während von den Philosophen immer zwiespältiger das Problem erwogen wurde, wie mit den Interessen des Individuums diejenigen der Gesammtheit vereinbar seien (vgl. unten), kam der Gedanke zum Durchbruch, dass in dem Streben nach individuellem Besitz der Grund aller Uebel des Menschengeschlechts liege und dass erst mit dem Verzicht auf diese Ursünde eine gesellschaftliche Moral und eine moralische Gesellschaft beginne. Solche communistischen Ideen warfen Mably und Morelly in die Welt, und ein Babeuf machte unter dem Directorium zu ihrer Realisirung den ersten verfehlten Verschwörungsversuch.

3. Die sociale Frage hatte aber von ihrem tiefsten Grunde her schon früher ihre Wellen geworfen. Der Klassengegensatz von üppigem Reichthum und elendester Armuth, welchem unter den Gründen der Revolution eine so grosse Bedeutung zukam, mochte zwar zunächst fühlbarer und wirksamer sein: aber seine ganze Schärfe erhält er erst vermöge des damit durch die ganze Entwicklung des europäischen Lebens verketteten Gegensatzes von Bildung und Unbildung, und gerade dieser war in dem Aufklärungszeitalter am tiefsten und schroffsten aufgeklafft. Je mehr es sich seiner Cultur rühmte, um so deutlicher wurde, dass diese in der Hauptsache ein Privilegium der besitzenden Klasse ist. Auch hierin ist mit typischer Offenheit der englische Deismus vorangegangen. Die Vernunftreligion sollte für den gebildeten Mann ebenso reservirt sein wie die freie schöne Sittlichkeit: für den gemeinen Mann dagegen, meinte Shaftesbury, müssen die Verheissungen und Drohungen der positiven Religion bestehen bleiben wie Rad und Galgen. Auch Toland hatte seinen kosmopolitischen Naturcultus als „esoterische" Lehre vorgetragen, und als die späteren Deisten in populären Schriften diese Vorstellungen in das Volk zu tragen begannen, erklärte sie Lord Bolingbroke, selbst ein Freidenker ausgesprochenster Art, für eine Pest der Gesellschaft, gegen welche die schärfsten Mittel die besten wären. Auch unter den deutschen Deisten wollten Männer wie Semler sehr sorgfältig zwischen der Religion als Privatsache und der Religion als öffentlicher Einrichtung geschieden wissen.

Die französische Aufklärung war, wie das Verhältniss Voltaire's zu Bolingbroke zeigt, von Anfang an entschieden demokratischer: ja, sie hatte die agitatorische Tendenz, die Aufklärung der Massen gegen die exclusive Selbstsucht der oberen Zehntausend auszuspielen. Damit aber vollzog sich ein Umschwung, vermöge dessen die Aufklärung sich nothwendig gegen sich selber kehrte. Denn wenn die „Cultur" in denjenigen Schichten, welche sie zunächst ergriff, derartige Folgen gehabt hatte, wie sie in dem Lebensgenuss der „höheren" Klassen zu Tage traten, wenn sie so wenig vermocht hatte, auch für die Bedürfnisse der Masse brauchbare Früchte abzuwerfen, so musste ihr Werth um so zweifelhafter erscheinen, je mehr die Philosophie „das grösste Glück der grössten Anzahl" als Massstab für die Beurtheilung der Dinge und der Handlungen oder Gesinnungen betrachtete.

In diesem Zusammenhange hat sich das Culturproblem der modernen Philosophie herausgebildet: die Frage, ob und wieweit die Civilisation, d. h. die intellectuelle Vervollkommnung (welche eine historische Thatsache ist) und die damit zusammenhangende Veränderung des menschlichen Triebsystems und der menschlichen Lebensverhältnisse, — ob und inwieweit diese Cultur zur För-

derung der Sittlichkeit und der wahren Glückseligkeit des Menschen gedient habe. Je stolzer und selbstgefälliger der Durchschnittsaufklärer die Fortschritte des Menschengeistes pries, die bei ihm ihren Höhepunkt klaren und deutlichen Vernunftlebens in Theorie und Praxis erreicht haben sollten, um so brennender und um so — unbequemer wurde diese Frage.

Sie regt sich zuerst, obwohl in schiefer Stellung, bei Mandeville. In der Psychologie ein extremer Anhänger des *selfish system*, suchte dieser gegen Shaftesbury zu zeigen, dass die ganze reizvolle Lebendigkeit des gesellschaftlichen Systems nur auf dem Interessenkampf der selbstsüchtigen Individuen beruht, — ein Princip, das auch auf Adam Smith bei seiner Lehre von Angebot und Nachfrage gewirkt hat[1]). Dächte man sich (das ist der Sinn der Bienenfabel) den Menschen aller egoistischen Triebe ledig und nur noch mit den „moralischen" Eigenschaften des Altruismus ausgestattet, so stünde vor lauter Selbstlosigkeit der sociale Mechanismus still. Die treibende Kraft in der Civilisation ist nur der Egoismus, und darum darf man sich auch nicht wundern, wenn die Cultur sich nicht durch Erhöhung der sittlichen Qualitäten, sondern eben nur durch eine Verfeinerung und Verhüllung des Egoismus bethätigt. Ebensowenig aber wie die Moralität wird die Glückseligkeit des Individuums durch die Civilisation gesteigert. Geschähe es, so würde damit der Egoismus geschwächt, auf dem ja ihr Fortschritt beruht. In Wahrheit zeigt sich vielmehr, dass jede durch die intellectuelle Steigerung herbeigeführte Verbesserung des materiellen Zustandes in dem Individuum neue und stärkere Bedürfnisse hervorruft, in Folge deren es immer unbefriedigter wird, und so erweist sich, dass die scheinbar so glänzende Entwicklung des Ganzen sich nur vollzieht auf Kosten der Moralität und der Glückseligkeit des Einzelnen.

4. Bei Mandeville erscheinen diese Gedanken einerseits erst in leiser Andeutung andrerseits in einer Form, welche als Empfehlung des Egoismus aufgefasst werden konnte, dessen „*private vices public benefits*" seien: zu einer Bedeutung für die Weltlitteratur sind sie durch die glänzende Wendung gelangt, welche ihnen Rousseau gab. Bei ihm betraf die Frage nicht mehr und nicht weniger als den Werth der gesammten menschlichen Geschichte, — ihren Werth für die Sittlichkeit und das Glück der Individuen. Und er schleuderte der Aufklärung die Schmach in's Gesicht, dass all das Wachsen des Wissens und all die Verfeinerung des Lebens den Menschen seiner wahren Bestimmung und seinem wahren Wesen nur immer mehr untreu gemacht habe. Die Geschichte mit ihrem künstlichen Aufbau der civilisirten Gesellschaft hat den Menschen verschlechtert[2]): gut und rein ist er aus der Hand der Natur hervorgegangen, aber seine Entwicklung hat ihn von Schritt zu Schritt der Natur entfremdet. Den Anfang zu dieser „Degeneration" fand Rousseau — nach dem zweiten Discours — in der Schaffung des Eigenthums, welche die Theilung der Arbeit und damit die Sonderung der Stände, schliesslich die Erweckung aller bösen Leidenschaften zur Folge hatte: dies war es, was die Arbeit des Intellects dauernd in den Dienst der Selbstsucht stellte.

1) Vgl. A. Lange, Gesch. d. Mater. I, 285. — 2) Die Auffassung der englischen Deisten von der Religionsgeschichte (vgl. § 35, 8) wird von Rousseau auf die gesammte Geschichte ausgedehnt.

Dieser Unnatur der civilisirten Barbarei gegenüber erscheint zunächst der Naturzustand als das verlorene Paradies, und in diesem Sinne fand die sentimentale Sehnsucht einer intellectuell und moralisch blasirten Zeit ihre Nahrung in Rousseau's Schriften, vor Allem in der „Neuen Heloise". Die Damen der Salons schwärmten für das Gessner'sche Schäferidyll: aber sie überhörten deshalb den Mahnruf des grossen Genfers.

Denn nicht zu jenem gesellschaftslosen Naturzustande wollte er zurückführen. Er war überzeugt, dass der Mensch von seinem Schöpfer mit einer Vervollkommnungsfähigkeit *(perfectibilité)* ausgerüstet sei, welche ihm die Ausbildung der natürlichen Anlage wie zur Pflicht so zur natürlichen Nothwendigkeit mache. Wenn diese Entwicklung durch den bisherigen historischen Process in falsche Wege geleitet worden ist und deshalb zur Entsittlichung und zum Elend geführt hat, so muss die Geschichte eben von Neuem begonnen werden, so muss der Mensch von der Unnatur des intellectuellen Hochmuths zu dem einfachen natürlichen Gefühle, aus der Verschränktheit und Verlogenheit der gesellschaftlichen Verhältnisse zu seinem reinen, unverkümmerten Selbst zurückkehren, um den rechten Weg seiner Entwicklung zu finden. Dazu bedarf nach Rousseau die Menschheit im Ganzen einer Staatsverfassung, welche nach dem Princip der rechtlichen Gleichheit dem Einzelnen die volle Freiheit seiner persönlichen Bethätigung am Gesammtleben gewährleistet, und im Einzelnen einer Erziehung[1]), welche die natürlichen Anlagen des Individuums sich zwanglos aus eigener Lebendigkeit entfalten lässt. Der Optimismus, den Rousseau in der Auffassung von dem natürlichen, gottentstammten Wesen des Menschen geltend macht, lässt ihn hoffen, dass es um uns um so besser bestellt sein wird, je freier und natürlicher wir uns entwickeln können.

5. Finden wir so Rousseau im lebhaften Gegensatz gegen die historische Entwicklung und im eifrigen Bestreben, an deren Stelle eine neue „naturgemässe" zu setzen, so ist die letzte, versöhnende Synthese der Aufklärungsideen das Bestreben, den bisherigen Verlauf der menschlichen Geschichte selbst als die natürliche Entwicklung des menschlichen Wesens zu begreifen: in diesem Gedanken streift die Philosophie des 18. Jahrhunderts alle ihre Einseitigkeiten von sich ab und gewinnt ihre höchste Vollendung. Die erste Regung davon findet sich bei einer einsamen Erscheinung der italienischen Litteratur, bei Vico[2]). Von

---

1) Im Einzelnen benutzt dabei Rousseau's Emile vielfach die „Gedanken", welche Locke mit viel beschränkterer Absicht für die Erziehung eines jungen Mannes aus der höheren Gesellschaft aufgestellt hatte: auch da war die volle Ausbildung der Individualität die Hauptsache, aus der sich die Abwendung von gelehrter Einseitigkeit, der Hinweis auf das Reale und Praktische, die Anschaulichkeit und Individualisirung von Unterricht und Erziehung von selbst verstanden. Rousseau übernimmt diese für den vornehmen Engländer gedachten Bestimmungen als Momente einer Erziehung, welche im Menschen nicht den Angehörigen eines bestimmten Standes oder zukünftigen Berufes, sondern nur „den Menschen" ausbilden wolle. In diesem Sinne sind seine pädagogischen Lehren auf die Schule des deutschen Philanthropismus übergegangen, welche unter Führung von Basedow (1723–1790) das Princip der natürlichen Ausbildung mit demjenigen der Utilität verknüpften und danach die zweckmässigen Formen einer gemeinschaftlichen Erziehung erdachten, wodurch der Einzelne auf natürlichem Wege zu einem nützlichen Mitgliede der menschlichen Gesellschaft herangebildet werden sollte. — **2)** Giov. Battista Vico (1668—1744) ist hauptsächlich wirksam geworden durch seine Principj d'una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni (1725). Vgl. K. Werner, Giambattista V. als Philosoph und gelehrter Forscher (Wien 1879). R. Flint, V. (Edinb. a Lond. 1884); und ebenso zum Folgenden Flint, The philosophy of history in Europe, I. Bd. (1874, neue Auflage 1893).

der neuplatonischen Metaphysik der Renaissance, insbesondere von Campanella beeinflusst und an Bodin und Grotius gebildet, hatte er die Idee eines allgemeinen Naturgesetzes der Lebensentwicklung erfasst, welches sich in der Geschichte der Völker ebenso wie in derjenigen der Individuen darstelle, und er hatte dies Princip der Identität aller natürlichen Entwicklung mit grosser Gelehrsamkeit zu erweisen gesucht. Wenn ihm aber bei solcher Auffassung der natürlich nothwendigen Correspondenzen zwischen den verschiedenen historischen Systemen und dem biologischen Grundschema der Gedanke an ein planvolles Ineinandergreifen der Völkergeschicke fremd geblieben war, so hatte dieser vorher in Bossuet[1]) eine um so kräftigere Vertretung gefunden. Der französische Prälat führte die patristische Geschichtsphilosophie, welche die Erlösung in den Mittelpunkt des Weltgeschehens gerückt hatte, in der Weise fort, dass er die Christianisirung der modernen Völker durch das Weltreich Karl's des Grossen als die abschliessende und entscheidende Epoche der Universalgeschichte betrachtet wissen wollte, deren ganzer Verlauf das Werk göttlicher Vorsehung und deren Ziel die Herrschaft der Einen, katholischen Kirche sei. Solche theologische Welt- und Geschichtsauffassung hatte nun freilich die neuere Philosophie energisch abgewiesen: aber wie mager der Ertrag ihrer individualpsychologischen Behandlung des menschlichen Gemeinlebens für die Betrachtung der Geschichte ausfiel, sieht man trotz der Anlehnung an Rousseau bei den trivialen Darstellungen von Iselin[2]).

Erst in einem Geiste von Herder's universeller Empfänglichkeit und Feinfühligkeit fielen Rousseau's Ideen auch nach dieser Hinsicht auf fruchtbaren Boden. Aber sein an Leibniz und Shaftesbury grossgezogener Optimismus liess ihn nicht an die Möglichkeit jener Abirrung glauben, als welche der Genfer die bisherige Geschichte auffassen wollte. Er war vielmehr überzeugt, dass die naturgemässe Entwicklung des Menschen eben die sei, welche sich in der Geschichte vollzogen hat. Wenn Rousseau's Begriff der Perfectibilität des Menschen von dessen französischen Anhängern wie St. Lambert und namentlich Condorcet als Gewähr einer besseren Zukunft und als eine unendliche Perspective auf die Vervollkommnung der Gattung behandelt wurde, so benutzte ihn Herder — gegen Rousseau — auch als Erklärungsprincip für die Vergangenheit des menschlichen Geschlechts. Die Geschichte ist nichts als die ununterbrochene Fortsetzung der natürlichen Entwicklung. Wenn damit die Principien naturwissenschaftlicher und historischer Forschung und namentlich die Gegensätze mechanischer und teleologischer Betrachtung in einer Weise verwischt wurden, welche den Widerspruch eines so scharf methodischen Denkers, wie Kant es war, nothwendig hervorrufen musste[3]), so war doch andrerseits für die Weltanschauung ganz im Sinne der Leibniz'schen Monadologie ein harmonisirender Schlussgedanke gewonnen, der als ein packendes Postulat, als eine regulative Idee für die weitere Entwicklung der Philosophie unverloren geblieben ist.

---

1) Jacques Bénigne Bossuet (1627—1704), der gefeierte geistliche Rhetor, schrieb ursprünglich für den Unterricht des Dauphin den Discours zur l'histoire universelle (Paris 1681). — 2) Der Basler Isaak Iselin (1728—1782) veröffentlichte 1764 seine „Philosophischen Muthmassungen über die Geschichte der Menschheit". (2 Bde.) — 3) Vgl. Kant's Recension von Herder's Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (Jen. Allg. Litt. Ztg. 1785).

Das neue Princip traf vor Allem den Anfang der Geschichte. Nicht als willkürlicher Act sei es menschlicher Ueberlegung oder göttlicher Bestimmung, sondern als ein allmählich gestaltetes Ergebniss des natürlichen Zusammenhangs ist der Beginn des gesellschaftlichen Lebens zu verstehen. Er ist weder erfunden noch geboten, sondern geworden. In charakteristischer Weise kamen diese geschichtsphilosophischen Gegensätze am frühesten bei der Auffassung der Sprache zur Geltung: der associationspsychologische Individualismus sah in ihr, wie es besonders bei Condillac[1]) zu Tage tritt, eine Erfindung des Menschen, — der Supranaturalismus, in Deutschland durch Süssmilch[2]) vertreten, eine göttliche Eingebung: hier hatte schon Rousseau das erlösende Wort gesprochen, wenn er in der Sprache eine natürliche, unwillkürliche Entfaltung des menschlichen Wesens gesehen hatte[3]).

Herder machte sich nicht nur diese Auffassung zu eigen (vgl. oben § 33, 11), sondern er dehnte sie auch consequenter Weise auf alle Culturthätigkeiten des Menschen aus. Er geht daher in seiner Philosophie der Geschichte von der Stellung des Menschen in der Natur, von den Lebensbedingungen, die ihm der Planet gewährt, und seiner eigenthümlichen Anlage aus, um die Anfänge und die Richtung seiner geschichtlichen Entwicklung daraus zu begreifen: und er lässt ebenso im Fortgang der universalhistorischen Darstellung die Eigenart eines jeden Volks und seiner geschichtlichen Bedeutung aus seinen natürlichen Anlagen und Verhältnissen hervorgehen. Allein dabei fallen ihm die Entwicklungen der verschiedenen Nationen nicht aus einander, wie das noch bei Vico geschah: sondern sie alle reihen sich als eine grosse Kette aufsteigender Vervollkommnung organisch an einander. Und sie alle bilden in diesem Zusammenhange die immer reifere Verwirklichung der allgemeinen Anlage des menschlichen Wesens. Wie der Mensch selbst die Krone der Schöpfung, so ist seine Geschichte die Entfaltung der Menschlichkeit. Die Idee der Humanität erklärt die verwickelte Bewegung der Völkergeschicke.

In dieser Betrachtung war die unhistorische Denkart der Aufklärung überwunden: jede Gestalt dieses grossen Entwicklungsganges wurde als das natürliche Product ihrer Bedingungen gewürdigt, und die „Stimmen der Völker“ vereinigten sich zur Harmonie der Weltgeschichte, deren Thema die Humanität ist. Und daraus entsprang auch die Aufgabe der Zukunft: immer reicher und voller alle Regungen der menschlichen Natur zur Entfaltung zu bringen, die reifen Erträge der geschichtlichen Entwicklung zu lebendiger Einheit zu verwirklichen. Im Bewusstsein dieser Aufgabe der „Weltlitteratur“ durfte, fern von allem Hochmuth des niederen Aufklärens, voll von der Ahnung einer neuen Epoche, Schiller dem „philosophischen Jahrhundert“ das frohe Wort nachrufen:

„Wie schön, o Mensch, mit deinem Palmenzweige
Stehst du an des Jahrhunderts Neige
In edler, stolzer Männlichkeit!“

---

1) Logique und Langue des calculs. — 2) Beweis, dass der Ursprung der menschlichen Sprache göttlich sei (Berlin 1766). — 3) Mit seinen Argumenten bekämpfte, wenn auch zum Theil anderer Ansicht, St. Martin, der Mystiker, die plumpe Darstellung der Condillac'schen Lehre von Garat: vgl. Séances des écoles normales, III, 61 ff.

VI. Theil.

Die deutsche Philosophie.

Zu der Litteratur auf S. 285 und 358 kommen hier hinzu:

H. M. Chalybaeus, Historische Entwicklung der speculativen Philosophie von Kant bis Hegel. Dresden 1837.

F. K. Biedermann, Die deutsche Philosophie von Kant bis auf unsere Tage. Leipz. 1842 f.

K. L. Michelet, Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie. Berl. 1843.

C. Fortlage, Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant. Leipzig 1852.

O. Liebmann, Kant und die Epigonen. Stuttgart 1865.

Fr. Harms, Die Philosophie seit Kant. Berlin 1876.

A. S. Willm, Histoire de la philosophie allemande depuis Kant jusqu'à Hegel. Paris 1846 ff.

H. Lotze, Geschichte der Aesthetik in Deutschland. München 1868.

E. v. Hartmann, Die deutsche Aesthetik seit Kant. Berlin 1886.

Vgl. auch Julian Schmidt, Geschichte der deutschen Litteratur von Leibniz bis auf unsere Zeit.

Eine glückliche Vereinigung mehrfacher geistiger Bewegungen hat zu Ende des vorigen und zu Anfang dieses Jahrhunderts in Deutschland eine Blüthe der Philosophie hervorgebracht, welche in der Geschichte des europäischen Denkens nur mit der grossen Entfaltung der griechischen Philosophie von Sokrates bis Aristoteles zu vergleichen ist. In einer intensiv und extensiv gleich mächtigen Entwicklung hat der deutsche Geist während der kurzen Spanne von vier Jahrzehnten (1780—1820) eine Fülle grossartig entworfener und allseitig ausgebildeter Systeme der philosophischen Weltanschauung erzeugt, wie sie auf so engem Raume nirgends wieder zusammengedrängt sind: und in allen diesen schürzen sich die gesammten Gedanken der vorhergehenden Philosophie zu eigenartigen und eindrucksvollen Gebilden zusammen. Sie erscheinen in ihrer Gesammtheit als die reife Frucht eines langen Wachsthums, aus der, noch bis heute kaum erkennbar, die Keimungen einer neuen Entwicklung spriessen sollen.

Diese glänzende Erscheinung hatte ihre allgemeine Ursache in der unvergleichlichen Lebendigkeit des Geistes, womit die deutsche Nation damals die Culturbewegung der Renaissance, welche in ihr durch äussere Gewalt unterbrochen worden war, mit neuer Kraft wieder aufnahm und zur Vollendung führte. Sie erlebte — ein Vorgang ohne gleichen in der Geschichte — den Höhepunkt ihrer innerlichen Entwicklung zu derselben Zeit, wo ihre äussere Geschichte den niedersten Stand erreichte. Als sie politisch machtlos darniederlag, schuf sie ihre weltbezwingenden Denker und Dichter. Die siegreiche Kraft aber lag gerade in dem Bunde zwischen Philosophie und Dichtung. Die Gleichzeitigkeit von Kant und Goethe, und die Verknüpfung ihrer Ideen durch Schiller

— das sind die entscheidenden Züge jener Zeit. Durch diese Gemeinschaft der höchsten Culturarbeit, in der sich Dichtung und Philosophie gegenseitig zu glänzenden Schöpfungen förderten, ist das deutsche Volk von neuem zu einer Nation geworden: hierin hat es die Substanz seines Geistes wiedergefunden; aus ihr sind die intellectuellen und die moralischen Kräfte geflossen, durch die es im Laufe unseres Jahrhunderts in den Stand gesetzt wurde, diese seine neu gewonnene Nationalität auch in der Aussenwelt zur Geltung zu bringen.

Die Geschichte der Philosophie ist deshalb an dieser Stelle auf das engste mit derjenigen der allgemeinen Litteratur verflochten, und die Beziehungen und Anregungen laufen zwischen beiden fortwährend hin und her. Dies tritt charakteristisch in der gesteigerten und schliesslich entscheidenden Bedeutung hervor, welche in diesem Zusammenhange den ästhetischen Problemen und Begriffen zufiel. Für die Philosophie eröffnete sich damit eine neue Welt, die sie bisher nur mit gelegentlichen Ausblicken gestreift hatte und von der sie nun wie von dem gelobten Lande Besitz nahm: sachlich wie formell gelangten in ihr die ästhetischen Principien zur Herrschaft, und die Motive des wissenschaftlichen Denkens verschlangen sich mit denen der künstlerischen Anschauung zur Erzeugung grossartiger begrifflicher Weltdichtungen.

Der bestrickende Zauber, welchen damit die Litteratur auf die Philosophie ausübte, beruhte hauptsächlich auf der historischen Universalität. Mit Herder und Goethe beginnt, was wir nach ihnen die Weltlitteratur nennen: das bewusste Herausarbeiten der eigenen Bildung aus der Aneignung aller grossen Gedankenschöpfungen der gesammten menschlichen Geschichte. Als Träger dieser Aufgabe erscheint in Deutschland die romantische Schule. Und in Analogie dazu entwickelte sich auch die Philosophie aus der Fülle der historischen Anregungen heraus: sie griff mit bewusster Vertiefung auf die Ideen des Alterthums und der Renaissance zurück, sie versenkte sich verständnissvoll auch in solche Gedankengänge, welche die Aufklärung von sich gewiesen hatte, und sie endete in Hegel damit, sich selbst als die systematisch durchdringende und gestaltende Zusammenfassung alles Desjenigen zu begreifen, was der Menschengeist bisher gedacht hat.

Für diese gewaltige Arbeit aber bedurfte es einer neuen begrifflichen Grundlage, ohne welche alle jene Anregungen der allgemeinen Litteratur ihre lebendige Einheit nicht hätten finden können und deshalb wirkungslos geblieben wären. Diese philosophische Kraft, den Ideenstoff der Geschichte zu bemeistern, wohnte der Lehre Kant's inne, und das ist ihre unvergleichlich hohe historische Bedeutung. Kant hat durch die Neuheit und durch die Grösse seiner Gesichtspunkte der folgenden Philosophie nicht nur die Probleme, sondern auch die Wege zu ihrer Lösung vorgeschrieben: er ist der allseitig bestimmende und beherrschende Geist. Die Arbeit seiner nächsten Nachfolger, worin sich sein neues Princip nach allen Seiten auseinanderlegte und mit Assimilation der früheren Systeme historisch auslebte, wird nach ihrem bedeutsamsten Merkmale am besten unter dem Namen des Idealismus zusammengefasst.

Daher behandeln wir die Geschichte der deutschen Philosophie in zwei Kapiteln, von denen das erste Kant und das zweite die Entwicklung des Idealismus umfasst. In der Gedankensymphonie jener vierzig Jahre bildet die kantische Lehre das Thema und der Idealismus dessen Ausführung.

1. Kapitel. Kant's Kritik der Vernunft.

C. L. Reinhold, Briefe über die Kantische Philosophie (Deutsch. Merkur 1786f.). Leipzig 1790ff.

V. Cousin, Leçons sur la philosophie de Kant. Paris 1842.

M. Desdouits, La philosophie de Kant, d'après les trois critiques. Paris 1876.

E. Caird, The philosophy of Kant. London 1876.

C. Cantoni, Em. Kant (3 Vol.). Milano 1879—1884.

W. Wallace, Kant. Oxford, Edinb. a. Lond. 1882.

J. B. Meyer, Kant's Psychologie. Berlin 1870.

Fr. Paulsen, J. Kant, sein Leben und seine Lehre. Stuttgart 1898.

Die hervorragende Stellung des Königsberger Philosophen beruht darauf, dass er die verschiedenen Denkmotive der Aufklärungslitteratur allseitig in sich aufgenommen und durch ihre gegenseitige Ergänzung zu einer völlig neuen Auffassung von der Aufgabe und dem Verfahren der Philosophie ausgereift hat. Er ist durch die Schule der Wolff'schen Metaphysik und durch die Bekanntschaft mit den deutschen Popularphilosophen ebenso hindurchgegangen, wie durch die Versenkung in die tiefgreifenden Problemstellungen Hume's und durch die Begeisterung für Rousseau's Naturpredigt: die mathematische Strenge Newtonscher Naturphilosophie, die Feinheit der psychologischen Analyse vom Ursprung menschlicher Vorstellungen und Willensrichtungen in der englischen Litteratur, der Deismus in seiner Ausdehnung von Toland und Shaftesbury bis Voltaire, der ehrliche Freiheitssinn, mit dem die französische Aufklärung auf die Besserung der politischen und socialen Zustände drang — all dies hatte in dem jungen Kant einen treuen, überzeugungsvollen Mitarbeiter gefunden, der mit reicher Weltkenntniss und liebenswürdiger Klugheit, wo es am Ort war auch mit Geschmack und Witz, dabei fern von aller Selbstgefälligkeit und Ueberhebung die besten Züge des Aufklärerthums typisch in sich vereinigte.

Allein zu seiner eigensten Bedeutung hat er sich von allen diesen Grundlagen aus erst an den Schwierigkeiten des Erkenntnissproblems herausgearbeitet. Je mehr er ursprünglich die Metaphysik gerade deshalb geschätzt hatte, weil sie den moralischen und religiösen Ueberzeugungen wissenschaftliche Sicherheit geben sollte, um so nachhaltiger war die Wirkung auf ihn selbst, als er durch eigene, in stetigem Wahrheitsbedürfniss fortschreitende Kritik sich davon überzeugen musste, wie wenig das rationalistische Schulsystem jenen Anspruch befriedigte, — um so mehr war aber auch sein Blick für die Erkenntnissgrenzen derjenigen Philosophie geschärft, welche ihren Empirismus an der Hand der psychologischen Methode entwickelte. An dem Studium David Hume's kam ihm dies in solchem Masse zum Bewusstsein, dass er begierig nach dem Hilfsmittel griff, welches die „Nouveaux essais“ von Leibniz für die Ermöglichung einer metaphysischen Wissenschaft darzubieten schienen. Aber das erkenntnisstheoretische System, das er über dem auf die Mathematik ausgedehnten Princip des virtuellen Angeborenseins errichtete (vgl. S. 380f. und 397), erwies sich ihm selbst sehr bald als unhaltbar, und dies führte ihn auf die langwierigen Untersuchungen, welche ihn in der Zeit von 1770 bis 1780 beschäftigt und ihren Abschluss in der Kritik der reinen Vernunft gefunden haben.

Das wesentlich Neue und Entscheidende dabei war, dass Kant die Unzulänglichkeit der psychologischen Methode für die Behandlung der

philosophischen Probleme erkannte[1]) und die Fragen, welche den Ursprung *(quaestio facti)* und die thatsächliche Entwicklung der menschlichen Vernunftthätigkeiten betreffen, vollständig von denjenigen sonderte, welche sich auf ihren Werth *(quaestio juris)* beziehen. Er theilte dauernd mit der Aufklärung die Tendenz, den Ausgangspunkt aller Untersuchungen nicht in der durch die mannigfachsten Voraussetzungen beeinflussten Auffassung der Dinge, sondern in der Betrachtung der Vernunft selbst zu nehmen: aber er fand in dieser allgemeine und über alle Erfahrung hinausreichende Urtheile, deren Geltung weder von dem Ausweis ihres thatsächlichen Bewusstwerdens abhängig gemacht noch durch irgend eine Form des Eingeborenseins begründet werden kann. Solche Urtheile gilt es im ganzen Umkreise der menschlichen Vernunftthätigkeit festzustellen, um aus ihrem Inhalte selbst und ihren Beziehungen zu dem durch sie bestimmten System des Vernunftlebens ihre Berechtigung oder die Grenzen ihres Anspruchs zu verstehen.

Diese Aufgabe bezeichnete Kant als Kritik der Vernunft und diese Methode als die kritische oder transscendentale Methode: und als ihren Gegenstand betrachtete er die Untersuchung über die Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori[2]). Das beruht auf der fundamentalen Einsicht, dass die Geltung der Vernunftprincipien von der Art und Weise, wie sie im empirischen Bewusstsein (sei es des Einzelnen oder der Gattung) zu Stande kommen, völlig unabhängig ist. Alle Philosophie ist dogmatisch, welche die Principien entweder durch Aufzeigung ihrer Genesis aus Empfindungselementen oder durch das Eingeborensein nach irgend welchen metaphysischen Voraussetzungen begründen oder auch nur beurtheilen will: die kritische Methode oder die Transscendentalphilosophie untersucht die Gestalt, in welcher diese Principien thatsächlich auftreten, und prüft ihren Geltungswerth an der Fähigkeit, welche sie in sich selbst besitzen, um allgemein und nothwendig in der Erfahrung angewendet zu werden.

Hieraus ergab sich für Kant die Aufgabe einer systematischen Durchforschung der Vernunftfunctionen, um ihre Principien festzustellen und über deren Geltung zu entscheiden: denn die kritische Methode, welche zuerst in der Erkenntnisstheorie gewonnen wurde, erstreckte von selbst ihre Bedeutung auch auf die anderen Sphären der Vernunftbethätigung. Hier aber erwies sich

1) Vgl. den Anfang der transsc. Deduction der reinen Verstandesbegriffe in der Kritik der reinen Vernunft, II, 118 ff. — 2) Dieser Ausdruck hat sich bei der Entstehung der Kr. d. r. Vern. allmählich durch die Bedeutung gebildet, welche darin der Begriff der Synthesis (vgl. unten § 38, 1) gewann. Kant entwickelt jene allgemeine Formel in der Einleitung zur Kr. d. r. Vern. folgendermassen: Urtheile sind analytisch, wenn die darin behauptete Zugehörigkeit des Prädicats zum Subject im Begriffe des Subjects selbst begründet ist („Erläuterungsurtheile"), synthetisch, wenn dies nicht der Fall ist, sodass die Hinzufügung des Prädicats zum Subject noch einen, von beiden logisch verschiedenen Grund haben muss („Erweiterungsurtheile"). Dieser Grund ist bei synthetischen Urtheilen a posteriori („Wahrnehmungsurtheile", vgl. Prolegomena § 18, III, 215 f.) der Act der Wahrnehmung selbst, bei den synthetischen Urtheilen a priori dagegen, d. h. den allgemeinen Principien zur Deutung der Erfahrung, etwas anderes, was eben gesucht werden soll. Apriorität ist bei Kant kein psychologisches, sondern ein rein erkenntniss-theoretisches Merkmal: es bedeutet nicht ein zeitliches Vorhergehen vor der Erfahrung, sondern eine sachlich über alle Erfahrung hinausgehende und durch keine Erfahrung begründbare Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Geltung von Vernunftprincipien. Wer dies nicht sich klar macht, hat keine Hoffnung, Kant zu verstehen.

für Kant das neu gewonnene Schema der psychologischen Eintheilung (vgl. oben S. 418 Anm. 6) als massgebend für die Gliederung der philosophischen Probleme. Wurden im Seelenleben Denken, Wollen und Fühlen als die Grundformen der Aeusserungsweise unterschieden, so musste die Kritik der Vernunft sich an die so gegebene Eintheilung halten: sie betraf gesondert die Principien der Erkenntniss, der Sittlichkeit und der von beiden unabhängigen Gefühlswirkung der Dinge auf die Vernunft.

Danach gliedert sich Kant's Lehre in den theoretischen, den praktischen und den ästhetischen Theil, und seine Hauptwerke sind die drei Kritiken: der reinen Vernunft, der praktischen Vernunft und der Urtheilskraft.

Immanuel Kant, 22. April 1724 in Königsberg i. Pr. als Sohn eines Sattlers geboren, wurde auf dem pietistischen Collegium Fridericianum gebildet und bezog 1740 die Universität seiner Vaterstadt, um Theologie zu studiren: doch zogen ihn allmählich neben den philosophischen mehr die naturwissenschaftlichen Gegenstände an. Nach Abschluss der Studien war er 1746—55 Hauslehrer bei verschiedenen Familien in der Nähe von Königsberg, habilitirte sich dann im Herbst 1755 als Privatdocent in der philosophischen Facultät der heimischen Universität und wurde an dieser erst 1770 zum ordentlichen Professor ernannt. Seine Lehrthätigkeit erstreckte sich nicht nur auf die philosophischen Fächer, sondern auch auf Anthropologie und physische Geographie, und gerade darin wirkte er durch seine anregende, feinsinnige und geistreiche Darstellung weit über den Rahmen der Universität hinaus. Auch in der Gesellschaft spielte er eine angesehene Rolle, und seine Mitbürger suchten und fanden bei ihm liebenswürdige Belehrung über alles, was das allgemeine Interesse erregte. Diese heitere, geistreiche Beweglichkeit Kant's wich mit der Zeit einer ernsten, rigoristischen Lebensauffassung und der Herrschaft eines strengen Pflichtbewusstseins, welches in der unablässigen Arbeit an seiner grossen philosophischen Aufgabe, in der meisterhaften Erfüllung des akademischen Berufs und in der starren Rechtlichkeit seiner Lebensführung sich, nicht ohne einen Stich ins Pedantische, bethätigte. Den gleichmässigen Ablauf seines einsamen und bescheidenen Gelehrtenlebens störte nicht der wachsende Glanz des Ruhmes, der auf seinen Lebensabend fiel, und auch nur vorübergehend der dunkle Schatten, welchen der Hass der unter Friedrich Wilhelm II. zur Herrschaft gelangten Orthodoxie durch das Verbot seiner Philosophie auf seinen Weg zu werfen drohte. Er starb an Altersschwäche am 12. Februar 1804.

Kant's Leben und Persönlichkeit ist nach den früheren Arbeiten am vollendetsten von Kuno Fischer gezeichnet worden (Gesch. d. neueren Philos. III u. IV, 4. Aufl., Heidelberg 1899); über seine Jugend und die erste Zeit seiner Lehrthätigkeit hat E. Arnoldt (Königsberg 1882) gehandelt.

Die Umwandlung, welche mit dem Philosophen gegen Ende des siebenten Jahrzehnts des 18. Jahrhunderts vorging, tritt namentlich in seiner schriftstellerischen Thätigkeit hervor. Die früheren, „vorkritischen" Werke (von denen die philosophisch bedeutsamen bereits S. 364 f. citirt sind) zeichnen sich durch leichte, flüssige, anmuthige Darstellung aus und stellen sich als liebenswürdige Gelegenheitsschriften eines feinsinnigen, weltgewandten Mannes dar: die späteren Arbeiten lassen die Schwierigkeit der Gedankenarbeit und das Gedränge einander widerstreitender Denkmotive an der umständlichen Schwerfälligkeit und an dem architektonisch gekünstelten Aufbau der Untersuchung ebenso erkennen wie an der schwierig geschachtelten, vielfach durch Restrictionen unterbrochenen Satzbildung. Minerva hat die Grazien verscheucht: dafür aber schwebt über den späteren Schriften der andächtige Ton eines tiefen Denkens und einer ernsten Ueberzeugung, der sich hie und da zu gewaltigem Pathos und zu wuchtigem Ausdruck steigert.

Für Kant's theoretische Entwicklung war anfänglich der Gegensatz zwischen der Leibniz-Wolff'schen Metaphysik und der Newton'schen Naturphilosophie massgebend. Jene war ihm an der Universität durch Knutzen (vgl. oben S. 364), diese durch Teske nahegetreten, und bei seiner Entfremdung gegen das philosophische Schulsystem wirkte das Interesse für die Naturwissenschaft, der er sich eine Zeit lang ganz widmen zu wollen schien, sehr stark mit. Seine erste Schrift (1747) betraf „Gedanken von der wahren Schätzung lebendiger Kräfte", — eine Streitfrage zwischen cartesianischen und leibnizianischen Physikern; sein grosses Werk über die „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels" war eine naturwissenschaftliche Leistung ersten Ranges, und neben kleineren Aufsätzen gehört hierher seine Promotionsschrift De igne (1755), welche eine Hypothese über Imponderabilien aufstellte. Auch seine Lehrthätigkeit bezog sich bis in die spätere Zeit hinein mit Vorliebe auf naturwissenschaftliche Gegenstände.

In der theoretischen Philosophie hatte Kant „mancherlei Umkippungen" seines Standpunktes durchgemacht (vgl. §§ 33,12 u. 34,12). Er hatte anfangs (in der Physischen Monadologie) sich den Gegensatz, der zwischen Leibniz und Newton in der Raumlehre bestand, durch die übliche Unterscheidung der (metaphysisch zu erkennenden) Dinge-an-sich und der (physicalisch zu untersuchenden) Erscheinungen zurechtzulegen gesucht; er war dann (in den Schriften nach 1760) zu der Einsicht gelangt, dass eine Metaphysik im Sinne des Rationalismus unmöglich ist, dass Philosophie und Mathematik diametral entgegengesetzte Methoden haben müssen, dass die Philosophie als empirische Erkenntniss des Gegebenen den Kreis der Erfahrung nicht zu überschreiten vermag. Aber während er sich von Voltaire und Rousseau für diesen Ausfall der metaphysischen Einsicht durch das „natürliche Gefühl" des Rechten und Heiligen trösten liess, arbeitete er doch mit Lambert an einer Verbesserung der Methode der Metaphysik, und als er diese an der Hand von Leibniz' Nouveaux essais gefunden zu haben hoffte, construirte er in kühnen Linien das mystisch-dogmatische System seiner Inauguraldissertation.

Der Fortgang von da bis zum System des Kriticismus ist dunkel und controvers. Vgl. über diese Entwicklung, bei der namentlich die Zeit und die Richtung der Einwirkung von David Hume in Frage ist: Fr. Michelis, Kant vor und nach 1770 (Braunsberg 1871). — Fr. Paulsen, Versuch einer Entwicklungsgeschichte der kantischen Erkenntnisstheorie (Leipzig 1875). — A. Riehl, Geschichte und Methode des philosophischen Kriticismus (Leipzig 1876). — B. Erdmann, Kant's Kriticismus (Leipzig 1878). — W. Windelband, Die verschiedenen Phasen der kantischen Lehre vom Ding-an-sich (Vierteljahrsschr. für wissensch. Philos. 1876). — Vgl. auch die Schriften von K. Dieterich über Kant's Verhältniss zu Newton und Rousseau, zusammen unter dem Titel „Die kantische Philosophie in ihrer inneren Entwicklungsgeschichte", Freiburg i. B. 1885.

Aus der Ausgleichung der verschiedenen Richtungen des kantischen Denkens ging das Grundbuch der deutschen Philosophie hervor, die Kritik der reinen Vernunft (Riga 1781). Sie erfuhr bei der zweiten Auflage (1787) eine Reihe von Veränderungen, welche, seitdem Schelling (W. V, 196) und Jacobi (W. II, 291) darauf hingewiesen, Gegenstand sehr lebhafter Controversen gewesen sind. Vgl. darüber die oben citirten Schriften; eine fleissige Zusammenstellung der Litteratur bietet H. Vaihinger, Commentar zu Kant's Kr. d. r. Vern. (I. Bd. Stuttgart 1887, II 1892). Separatausgaben von K. Kehrbach (Zugrundelegung der ersten Auflage) und B. Erdmann (2. Aufl.).

Die weiteren Hauptschriften Kant's aus der Zeit des Kriticismus sind: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, 1783. — Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, 1785. — Kritik der praktischen Vernunft, 1788. — Kritik der Urtheilskraft, 1790. — Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, 1793. — Zum ewigen Frieden, 1795. — Metaphysische Anfangsgründe der Rechts- und Tugendlehre, 1797. — Der Streit der Fakultäten, 1798.

Unter den Veröffentlichungen von Kant's Vorlesungen sind die wichtigsten: Anthropologie (1798 und von Starke 1831), Logik (1800), Physische Geographie (1802/3), Pädagogik (1803), Metaphysik (von Pölitz 1821).

Gesammtausgaben der Werke wurden besorgt durch K. Rosenkranz und Fr. W. Schubert (12 Bde., Leipzig 1838ff.), G. Hartenstein (10 Bde., Leipzig 1838f. und erneut in 8 Bden., Leipzig 1867ff.) und J. v. Kirchmann (in der Philos. Biblioth.)[1]. Sie enthalten ausserdem die kleineren Aufsätze etc., die Vorlesungen über Logik, Pädagogik etc. und die Briefe. Eine kritische Gesammtausgabe, wie sie längst Bedürfniss ist, wird z. Z. von der Berliner Akademie der Wissenschaften vorbereitet. Eine Uebersicht über alles von Kant Geschriebene (darunter auch das für die Auffassung des Kriticismus belanglose Manuskript des „Uebergangs von der Metaphysik zur Physik") findet man bei Ueberweg-Heinze III[8] § 25; daselbst ist auch die massenhafte Litteratur mit grosser Vollzähligkeit aufgeführt. Aus dieser kann hier nur eine Auswahl des Besten und Lehrreichsten gegeben werden: eine sachlich geordnete Uebersicht der werthvolleren Litteratur bietet der Art. Kant von W. Windelband in Ersch und Gruber's Encyklopädie. Neuerdings hat E. Adickes eine genaue Bibliographie aller Schriften von Kant (1893) und über Kant (seit 1895) zusammenzustellen begonnen. Ueber die neueste Litteratur giebt die vollständigste Auskunft die seit 1896 erscheinende Zeitschrift „Kantstudien", herausgegeben von H. Vaihinger.

---

1) Die Citate im Folgenden beziehen sich auf die ältere Hartenstein'sche Ausgabe. Bei den Hauptwerken erlauben die bequemen Ausgaben von K. Kehrbach (Reclam'sche Bibliothek) leicht die Umsetzung der Citate in die anderen Ausgaben.

§ 38. Der Gegenstand der Erkenntniss.

Erh. Schmid, Kritik der reinen Vernunft im Grundrisse. Jena 1786.

H. Cohen, Kant's Theorie der Erfahrung. Berlin 1871.

A. Hölder, Darstellung der Kantischen Erkenntnisstheorie. Tübingen 1873.

A. Stadler, Die Grundsätze der reinen Erkenntnisstheorie in der kantischen Philosophie. Leipzig 1876.

Joh. Volkelt, J. Kant's Erkenntnisstheorie nach ihren Grundprincipien analysirt. Leipzig 1879.

E. Pfleiderer, Kantischer Kriticismus und englische Philosophie. Tübingen 1881.

Hutchinson Stirling, Text-book to Kant. Edinburgh and London 1881.

Seb. Turbiglio, Analisi, storia, critica della Critica della ragione pura. Rom 1881.

S. Morris, Kant's critique of pure reason. Chigaco 1882.

Fr. Staudinger, Noumena. Darmstadt 1884.

E. Adickes, Kant's Systematik als systembildender Factor (Berlin 1887) und Kantstudien (1894).

E. Arnoldt, Kritische Excurse im Gebiet der Kantforschung. Königsberg 1894.

Die Erkenntnisstheorie Kant's hat sich mit zäher Folgerichtigkeit aus den Problemstellungen des modernen Terminismus ergeben (vgl. S. 382 und 394). Aufgewachsen war der Philosoph in dem naiven Realismus der Wolff'schen Schule, welche Denknothwendigkeit und Realität unbesehen für identisch hielt: und seine Selbstbefreiung vom Bann dieser Schule bestand darin, dass er die Unmöglichkeit einsah, aus „reiner Vernunft", d. h. durch bloss logisch-begriffliche Operationen irgend etwas über die Existenz[1]) oder das Causalverhältniss[2]) wirklicher Dinge auszumachen. Die Metaphysiker sind „Luftbaumeister mancherlei Gedankenwelten"[3]); aber ihre Entwürfe haben keine Beziehung auf die Wirklichkeit. Suchte nun Kant diese Beziehung zunächst in den durch die Erfahrung gegebenen Begriffen, deren genetischer Zusammenhang mit der von der Wissenschaft zu erkennenden Wirklichkeit unmittelbar einzuleuchten schien, so wurde er aus diesem „dogmatischen Schlummer" durch Hume aufgerüttelt[4]), der den Nachweis führte, dass gerade die constitutiven Formen einer begrifflichen Erkenntniss der Wirklichkeit, insbesondere die der Causalität, nicht anschaulich gegeben, sondern Producte des Associationsmechanismus ohne demonstrirbare Beziehung auf das Wirkliche seien. Auch aus den „gegebenen" Begriffen war die Realität nicht zu erkennen. Und dann hatte Kant an der Hand von Leibniz noch einmal erwogen, ob nicht der geläuterte Begriff des virtuellen Eingeborenseins mit Hilfe der in Gott begründeten „präformirten Harmonie" zwischen der erkennenden und den zu erkennenden Monaden das Räthsel des Verhältnisses von Denken und Sein löse, und er hatte in der Inauguraldissertation diese Lösung der Frage durchzuführen gesucht. Bald aber kam die kühle Ueberlegung nach, dass diese präformirte Harmonie eine unbegründbare metaphysische Annahme sei, unfähig, ein wissenschaftliches System der Philosophie zu tragen. So zeigte sich, dass weder die empiristische noch die rationalistische

1) Vgl. Kant's „Einzig möglicher Beweisgrund für das Dasein Gottes". — 2) Vgl. den Versuch über die negativen Grössen, namentlich den Schluss, W. I, 59 ff. — 3) Träume eines Geistersehers I, 3. W. III, 75. — 4) Bei diesem vielerwähnten Selbstbekenntniss Kant's wird meist nicht bedacht, dass er für „dogmatisch" nicht nur den Rationalismus, sondern ebenso auch den Empirismus der früheren Erkenntnisstheorie erklärte, und dass die classische Stelle, an der er diesen Ausspruch thut (in der Vorrede der Prolegomena, W. III, 170 f.), Hume keineswegs zu Wolff, sondern durchaus zu Locke, Reid und Beattie in Gegensatz bringt. Der Dogmatismus, von dem also Kant durch Hume befreit worden zu sein erklärt, war der **empiristische**.

Lehre die Cardinalfrage gelöst hatte: worin besteht und worauf beruht die **Beziehung der Erkenntniss auf ihren Gegenstand?**[1])

1. Kant's eigene, lang erwogene Antwort auf diese Frage ist die Kritik der reinen Vernunft. Sie geht in ihrer systematischen Schlussredaction, die eine analytische Erläuterung in den Prolegomena fand, von der Thatsächlichkeit synthetischer Urtheile a priori in drei theoretischen Wissenschaften aus, in der Mathematik, der reinen Naturwissenschaft und der Metaphysik: und es gilt, deren Ansprüche auf allgemeine und nothwendige Geltung zu prüfen.

In dieser Formulirung kam die Einsicht zur Geltung, welche Kant im Laufe seiner kritischen Entwicklung von dem Wesen der Vernunftthätigkeit gewonnen hatte: sie ist Synthesis, d. h. Vereinheitlichung einer Mannigfaltigkeit[2]). Dieser Begriff der Synthesis[3]) ist etwas Neues, was die Kritik von der Inauguraldissertation trennt: in ihm fand Kant das Gemeinsame zwischen den Formen der Sinnlichkeit und denjenigen des Verstandes, welche in der Darstellung von 1770 nach den Merkmalen der Receptivität und der Spontaneität sich gänzlich von einander sondern sollten[4]). Es zeigte sich nun, dass die Synthesis der theoretischen Vernunft in drei Stufen sich vollzieht: die Verknüpfung der Empfindungen zu Anschauungen geschieht in den Formen von Raum und Zeit, die Verknüpfung der Anschauungen zur Erfahrung der natürlichen Wirklichkeit geschieht durch Verstandesbegriffe, die Verknüpfung der Erfahrungsurtheile zu metaphysischen Erkenntnissen geschieht durch allgemeine Principien, welche Kant Ideen nennt. Diese drei Stufen der Erkenntnissthätigkeit entwickeln sich also als verschiedene Formen der Synthesis, von denen jede höhere die niedere zu ihrem Inhalte hat. Die Vernunftkritik aber hat zu untersuchen, welches auf jeder Stufe die besonderen Formen dieser Synthesis sind und worin ihre allgemeine und nothwendige Geltung besteht.

2. Hinsichtlich der Mathematik fügt sich die Auffassung der Inauguraldissertation auch der Vernunftkritik in der Hauptsache glücklich ein. Die mathematischen Sätze sind synthetisch: sie beruhen in letzter Instanz auf anschaulicher Construction, nicht auf Begriffsentwicklung. Ihre durch keine Erfahrung begründbare Nothwendigkeit und Allgemeingiltigkeit ist also nur dann zu erklären, wenn ihnen ein anschauliches Princip a priori zu Grunde liegt. Deshalb zeigt Kant, dass die allgemeinen Vorstellungen von Raum und Zeit, auf welche

---

1) Vgl. Kant's Brief an Marcus Herz vom 21. Febr. 1772. — **2)** Diese mehrfach wiederholte Definition lässt den Grundbegriff der kritischen Erkenntnisslehre in nächster Nähe bei dem metaphysischen Grundbegriff der Monadologie erscheinen: vgl. oben § 31, 11. — **3)** Er wird eingeführt in der transscendent. Analytik bei der Lehre von den Kategorien; § 10 und 15 (der ersten Aufl. der Krit. d. r. Vern.) — **4)** Daher kommt auch der Begriff der Synthesis in der vorliegenden Gestalt der Vernunftkritik mit den psychologischen Voraussetzungen in Collision, welche in ihr anfangs vorgetragen werden. Sie stammen aus der deutschen Bearbeitung der Inauguraldissertation, welche ursprünglich unter dem Titel „Grenzen der Sinnlichkeit und des Verstandes" gleich nach 1770 erscheinen sollte, dann aber in die transscend. Aesthetik und in den Anfang der transscend. Logik übernommen wurde. So sind sie in die Krit. d. r. Vern. übergangen, aber schon in den Prolegomena verwischt. Früher waren Sinnlichkeit und Verstand als Receptivität und Spontaneität gegenübergestellt worden: aber Raum und Zeit, die reinen Formen der Sinnlichkeit, bildeten ja die Principien einer synthetischen Ordnung der Empfindungen, gehörten somit unter den allgemeinen Begriff der Synthesis, d. h. der spontanen Einheit des Mannigfaltigen. So sprengte der Begriff der Synthesis das psychologische Schema der Inauguraldissertation.

sich alle Einsichten der Geometrie und der Arithmetik beziehen, die „reinen Formen der Anschauung“ oder „Anschauungen a priori“ sind. Die Vorstellungen des Einen unendlichen Raums und der Einen unendlichen Zeit beruhen nicht auf der Combination von Wahrnehmungen endlicher Räume und Zeiten, sondern es steckt mit den Merkmalen der Grenze im Nebeneinander und Nacheinander schon immer der ganze Raum und die ganze Zeit in der Wahrnehmung einzelner Raum- und Zeitgrössen, die demnach nur als Theile des Raums überhaupt und der Zeit überhaupt vorstellbar sind. Raum und Zeit können nicht „Begriffe“ sein, da sie sich ja nur auf einen einzigen und zwar einen nicht fertig gedachten, sondern in unendlicher Synthesis begriffenen Gegenstand beziehen, und sie verhalten sich zu den Vorstellungen endlicher Grössen nicht wie Gattungsbegriffe zu ihren Exemplaren, sondern wie das Ganze zum Theil. Sind sie danach reine, d. h. nicht auf Wahrnehmungen begründete, sondern selbst allen Wahrnehmungen zu Grunde liegende Anschauungen[1]), so sind sie als solche nothwendig: denn es lässt sich zwar Alles aus ihnen, aber nicht sie selbst fortdenken. Sie sind die unentrinnbar gegebenen Formen der Anschauung, die Gesetze der Beziehungen, in denen wir allein die Mannigfaltigkeit der Empfindungen mit synthetischer Einheit vorzustellen vermögen. Und zwar ist der Raum die Form des äusseren, die Zeit diejenige des inneren Sinnes: d. h. alle Gegenstände der einzelnen Sinne werden als räumlich, alle Gegenstände der Selbstwahrnehmung werden als zeitlich angeschaut.

Sind demnach Raum und Zeit die „beständige Form unserer sinnlichen Receptivität“, so kommt den durch das allgemeine immanente Wesen beider Anschauungsarten ohne jede Rücksicht auf den einzelnen erfahrungsmässigen Inhalt bestimmten Erkenntnissen allgemeine und nothwendige Geltung für den ganzen Umkreis dessen, was wir anschauen und erfahren können, zu: im Gebiete der Sinnlichkeit — so lehrt die „transscendentale Aesthetik“ — ist ein Gegenstand apriorischer Erkenntniss nur die Form der Synthesis des durch die Empfindung gegebenen Mannigfaltigen, — das Gesetz räumlicher und zeitlicher Anordnung. Aber die Allgemeinheit und Nothwendigkeit dieser Erkenntniss ist auch nur dann begreiflich, wenn Raum und Zeit eben nichts weiter sind als die nothwendigen Formen der sinnlichen Anschauung des Menschen. Käme ihnen eine Realität unabhängig von den Functionen der Anschauung zu, so wäre die Apriorität der mathematischen Erkenntniss unmöglich. Wären Raum und Zeit selbst Dinge oder reale Eigenschaften und Verhältnisse von Dingen, so könnten wir von ihnen nur durch Erfahrung, also niemals in allgemeiner und nothwendiger Weise wissen: dies ist nur möglich, wenn sie eben nichts weiter als die Form sind, unter der alle Dinge in unserer Anschauung erscheinen müssen[2]). Nach diesem Princip werden für Kant Apriorität und Phänomenalität Wechselbegriffe. Allgemein und nothwendig ist in der menschlichen Erkenntniss nur die Form, unter der

1) Es muss hier nochmals daran erinnert werden, dass es eine schiefe und völlig irreführende Auffassung der kantischen Lehre ist, wenn man dies „Zugrundeliegen“ oder „Vorhergehen“ zeitlich auffasst. Der Nativismus, welcher Raum und Zeit für eingeborene Vorstellungen hält, ist durchaus unkantisch und steht im Widerspruch mit ausdrücklichen Erklärungen des Philosophen (vgl. z. B. oben S. 381). — 2) Besonders deutlich ist dieser Gedanke in den Prolegomena § 9 entwickelt.

in ihr die Dinge erscheinen. Der Rationalismus beschränkt sich auf die Form und gilt auch für diese nur um den Preis ihrer „Subjectivität".

3. Wenn Kant so die räumlichen und zeitlichen Verhältnisse der Wahrnehmungsgegenstände lediglich als Vorstellungsweise angesehen haben wollte, die mit der Realität der Dinge selbst nicht zusammenfalle, so unterschied er[1]) diesen Begriff ihrer Idealität sehr genau von jener „Subjectivität der Sinnesqualitäten", welche von ihm wie von der ganzen Philosophie seit Descartes und Locke für selbstverständlich gehalten wurde. Und zwar handelt es sich dabei wiederum lediglich um den Grund der Phänomenalität. Hinsichtlich der Farbe, des Geschmacks etc. war sie seit Protagoras und Demokrit durch die Verschiedenheit und Relativität der Eindrücke begründet worden: für die Raum- und Zeitformen leitet Kant sie gerade aus der absoluten Beständigkeit ab. Für ihn gewähren daher die sinnlichen Qualitäten nur eine individuelle und zufällige Vorstellungsweise, die räumlichen und zeitlichen Formen dagegen eine allgemeine und nothwendige Erscheinungsweise der Dinge. Alles, was die Wahrnehmung enthält, ist nicht das wahre Wesen der Dinge, sondern Erscheinung: aber die Empfindungsinhalte sind in ganz anderem Sinne „Phänomene" als die räumlichen und zeitlichen Formen: jene gelten nur als Zustände des einzelnen Subjects, diese als „objective" Anschauungsformen für Alle. Daher sieht schon aus diesem Grunde auch Kant die Aufgabe der Naturwissenschaft in der demokritisch-galileischen Reduction des Qualitativen auf Quantitatives, worin allein auf mathematischer Grundlage Nothwendigkeit und Allgemeingiltigkeit gefunden werden kann: aber er unterscheidet sich von den Vorgängern darin, dass er in philosophischem Betracht auch die mathematische Vorstellungsweise der Natur nur für Erscheinung, wenn auch im tieferen Sinne des Worts gelten lassen kann. Die Empfindung giebt eine individuelle Vorstellung, die mathematische Theorie giebt eine nothwendige, allgemeingiltige Anschauung der Wirklichkeit: aber beide sind nur verschiedene Stufen der Erscheinung, hinter der das wahre Ding-an-sich unbekannt bleibt. Raum und Zeit gelten ausnahmslos für alle Gegenstände der Wahrnehmung, aber nicht darüber hinaus: sie haben „empirische Realität" und „transscendentale Idealität".

4. Der Hauptfortschritt der Vernunftkritik über die Inauguraldissertation hinaus besteht nun darin, dass dieselben Principien in einer völlig parallelen Untersuchung[2]) auf die Frage nach dem erkenntnisstheoretischen Werthe ausgedehnt wurde, welcher den synthetischen Formen der Verstandesthätigkeit zukommt.

Die Naturwissenschaft bedarf neben ihrer mathematischen Grundlage einer Anzahl allgemeiner Sätze über den Zusammenhang der Dinge, welche, wie der Satz dass alles Geschehen seine Ursache haben müsse, synthetischer Natur sind, dabei aber nicht durch Erfahrung begründet werden können, wenn sie auch dadurch zum Bewusstsein kommen, darauf angewendet werden und darin ihre Bestätigung finden. Von solchen Sätzen sind freilich bisher erst einige gelegentlich aufgestellt und behandelt worden, und es bleibt der Kritik selbst vorbehalten, das „System der Grundsätze" ausfindig zu machen: aber es ist

---

1) Vgl. Kr. d. r. Vern. § 3, b. W. II, 68. — 2) Dieser Parallelismus wird am deutlichsten durch eine Vergleichung der §§ 9 und 14 der Prolegomena.

klar, dass ohne diese Grundlage die Naturerkenntniss der nothwendigen und allgemeinen Geltung entrathen würde. Denn die „Natur“ ist nicht bloss ein Aggregat von räumlichen und zeitlichen Formen, von Körpergestaltungen und Bewegungen, sondern ein Zusammenhang, den wir zwar auch sinnlich anschauen, aber zugleich durch Begriffe denken. Verstand nennt Kant das Vermögen, das Mannigfaltige der Anschauung in synthetischer Einheit zu denken, und die reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien sind die Formen der Synthesis des Verstandes, wie Raum und Zeit die Formen der Synthesis der Anschauung sind.

Wäre nun die „Natur“ als Gegenstand unserer Erkenntniss ein realer Zusammenhang der Dinge, unabhängig von unseren Vernunftfunctionen, so könnten wir wiederum von ihr nur durch die Erfahrung und niemals a priori wissen: eine allgemeine und nothwendige Erkenntniss der Natur ist nur möglich, wenn unsere begrifflichen Formen der Synthesis die Natur selbst bestimmen. Schriebe unserem Verstande die Natur die Gesetze vor, so hätten wir davon nur eine empirische, unzulängliche Kenntniss: eine apriorische Erkenntniss der Natur ist also nur möglich, wenn es umgekehrt unser Verstand ist, welcher der Natur die Gesetze vorschreibt. Allein unser Verstand kann die Natur nicht bestimmen, insofern sie als Ding-an-sich oder als System von Dingen an-sich besteht, sondern nur insofern als sie in unserem Denken erscheint. Apriorische Naturerkenntniss ist also nur dann möglich, wenn auch der Zusammenhang, den wir zwischen den Anschauungen denken, nichts weiter ist als unsere Vorstellungsweise: auch die begrifflichen Beziehungen, in denen die Natur Gegenstand unserer Erkenntniss ist, dürfen nur „Erscheinung“ sein.

5. Um zu diesem Resultate zu gelangen, geht die Vernunftkritik zunächst darauf aus, sich dieser synthetischen Formen des Verstandes in systematischer Vollzähligkeit zu versichern. Klar ist dabei von vornherein, dass es sich nicht um jene analytischen Beziehungen handeln kann, welche in der formalen Logik behandelt und aus dem Satze des Widerspruchs begründet werden. Denn diese enthalten nur die Regeln, um die Beziehungen zwischen Begriffen nach Massgabe des darin schon gegebenen Inhalts zu ermitteln. Solche Verknüpfungsweisen aber, wie sie in der Statuirung des Verhältnisses von Ursache und Wirkung oder von Substanz und Accidens vorliegen, sind in jenen analytischen Formen — das hat gerade Hume gezeigt — nicht enthalten. Kant entdeckt hier die völlig neue Aufgabe der transscendentalen Logik[1]). Neben den (analytischen) Verstandesformen, nach welchen die Verhältnisse inhaltlich gegebener Begriffe festgestellt werden, zeigen sich die synthetischen Verstandesformen, durch welche Anschauungen zu Gegenständen der begrifflichen Erkenntniss gemacht werden. Räumlich coordinirte und zeitlich wechselnde Empfindungsbilder werden z. B. erst dadurch „objectiv“ oder „gegenständlich“, dass sie als Dinge mit bleibenden Eigenschaften und wechselnden Zuständen gedacht werden: aber diese durch die Kategorie ausgedrückte Beziehung steckt analytisch weder in den Empfindungen noch in deren anschaulichen Ver-

1) Vgl. M. Steckelmacher, Die formale Logik Kant's in ihren Beziehungen zur transscendentalen. Breslau 1878.

hältnissen als solchen. In den analytischen Beziehungen der formalen Logik ist das Denken von den Gegenständen abhängig und erscheint schliesslich mit Recht nur als ein Rechnen mit gegebenen Grössen. Die synthetischen Formen der transscendentalen Logik dagegen lassen den Verstand in der schöpferischen Function erkennen, vermöge deren er aus den Anschauungen die **Gegenstände des Denkens selbst erzeugt.**

An dieser Stelle tritt zuerst in dem Unterschiede der formalen und der transscendentalen Logik der fundamentale Gegensatz zwischen Kant und den bis auf ihn herrschenden Auffassungen der griechischen Erkenntnisslehre zu Tage. Die letztere nahm die „Gegenstände" als unabhängig vom Denken „gegeben" an, betrachtete die intellectuellen Vorgänge als durchweg davon abhängig und höchstens berufen, sie abbildlich zu reproduciren oder sich von ihnen leiten zu lassen. Kant entdeckte, dass die Gegenstände des Denkens keine anderen sind als die Erzeugnisse des Denkens selbst. Diese „Spontaneität" der Vernunft bildet den tiefsten Kern seines **transscendentalen Idealismus.**

Wenn er aber so mit völlig klarem Bewusstsein neben die analytische Logik des Aristoteles, welche die Subsumtionsverhältnisse fertiger Begriffe zu ihrem wesentlichen Inhalt hatte (vgl. oben § 12), eine neue erkenntnisstheoretische Logik der Synthesis setzte, so meinte er doch, dass beide eine Strecke gemeinsam hätten: die Lehre vom Urtheil. Im Urtheil wird die zwischen Subject und Prädicat gedachte Beziehung als gegenständlich geltend behauptet: alles gegenständliche Denken ist Urtheilen. Wenn daher die Kategorien oder Stammbegriffe des Verstandes als die Beziehungsformen der Synthesis zu betrachten sind, wodurch Gegenstände zu Stande kommen, so muss es so viel Kategorien geben, als sich Arten der Urtheile finden, und jede Kategorie ist die in einer eigenen Urtheilsart wirksame Verknüpfungsweise von Subject und Prädicat.

Hiernach meinte nun Kant, die Tafel der Kategorien aus derjenigen der Urtheile ableiten zu können. Er unterschied nach den vier Gesichtspunkten der Quantität, Qualität, Relation und Modalität je drei Urtheilsarten: allgemeine, besondere, einzelne, — bejahende, verneinende, unendliche, — kategorische, hypothetische, disjunctive, — problematische, assertorische, apodiktische; und diesen sollten die zwölf Kategorien ensprechen: Einheit, Vielheit, Allheit, — Realität, Negation, Limitation, — Inhärenz und Subsistenz, Causalität und Dependenz, Gemeinschaft oder Wechselwirkung — Möglichkeit und Unmöglichkeit, Dasein und Nichtsein, Nothwendigkeit und Zufälligkeit. — Die Künstlichkeit dieser Construction, die Lockerheit der Beziehungen zwischen Urtheilsform und Kategorie, die Ungleichwerthigkeit der Kategorien, — das alles liegt auf der Hand; aber Kant fasste unglücklicherweise zu diesem System so viel Zutrauen, dass er es als architektonischen Grundriss für eine grosse Anzahl seiner späteren Untersuchungen behandelte.

6. Der schwierigste Theil der Aufgabe jedoch war, in der „transscendentalen Deduction der reinen Verstandesbegriffe" den Nachweis zu führen, wie die Kategorien „die Gegenstände der Erfahrung machen". Die Dunkelheit, in welche hier die tiefsinnige Forschung des Philosophen nothwendig geräth, wird am besten durch einen glücklichen Einfall der Prolegomena erhellt. Kant unterscheidet hier Wahrnehmungsurtheile, d. h. solche, worin nur das räumlich

zeitliche Verhältniss von Empfindungen für das individuelle Bewusstsein ausgesprochen wird, und Erfahrungsurtheile, d. h. solche, worin ein derartiges Verhältniss als objectiv giltig, als im Gegenstande gegeben behauptet wird: und er findet den erkenntnisstheoretischen Werthunterschied zwischen beiden darin, dass im Erfahrungsurtheil die räumliche oder zeitliche Beziehung durch eine Kategorie, einen begrifflichen Zusammenhang geregelt und begründet wird, während dies im blossen Wahrnehmungsurtheil fehlt. So wird z. B. die Aufeinanderfolge zweier Empfindungen gegenständlich, objectiv und allgemeingiltig, wenn sie als dadurch begründet gedacht wird, dass die eine Erscheinung die Ursache der anderen ist. Alle einzelnen Gebilde der räumlichen und zeitlichen Synthesis von Empfindungen werden nur dadurch zu „Gegenständen", dass sie nach einer Regel des Verstandes verknüpft werden. Dem individuellen Vorstellungsmechanismus gegenüber, worin sich die einzelnen Empfindungen beliebig ordnen, trennen und verbinden, ist das gegenständliche, für Alle gleichmässig geltende Denken an bestimmte, begrifflich geregelte Zusammenhänge gebunden.

Insbesondere gilt dies hinsichtlich der zeitlichen Verhältnisse. Denn da auch die Erscheinungen des äusseren Sinnes als „Bestimmungen unseres Gemüths" dem inneren Sinn angehören, so stehen alle Erscheinungen ausnahmslos unter der Form des inneren Sinnes, der Zeit. Deshalb suchte Kant zu zeigen, dass zwischen den Kategorien und den einzelnen Formen der Zeitanschauung ein „Schematismus" obwalte, der es überhaupt erst möglich mache, die Formen des Verstandes auf die Gebilde der Anschauung anzuwenden, und der darin bestehe, dass jede einzelne Kategorie mit einer besonderen Form des Zeitverhältnisses eine schematische Aehnlichkeit besitze. In der empirischen Erkenntniss benutzen wir diesen Schematismus, um das wahrgenommene Zeitverhältniss durch die entsprechende Kategorie zu deuten, z. B. die regelmässige Succession als Causalität aufzufassen: die Transscendentalphilosophie hat umgekehrt die Berechtigung dieses Verfahrens darin zu suchen, dass die Kategorie als Verstandesregel das entsprechende Zeitverhältniss als Gegenstand der Erfahrung begründet.

In der That findet nun das individuelle Bewusstsein in sich den Gegensatz einer Vorstellungsbewegung (etwa der Phantasie), für welche es keine über seinen eigenen Bereich hinausgehende Geltung beansprucht, und andrerseits einer Thätigkeit des Erfahrens, bei der es sich in einer für alle Anderen ebenso geltenden Weise gebunden weiss. Nur in dieser Abhängigkeit besteht die Beziehung des Denkens auf einen Gegenstand. Wurde nun aber erkannt, dass die gegenständliche Geltung des Zeit- (und Raum-)verhältnisses allein in seiner Bestimmung durch eine Verstandesregel begründet sein kann, so ist es dagegen eine Thatsache, dass von dieser Mitwirkung der Kategorien in der Erfahrung das Bewusstsein des Individuums Nichts weiss, dass es vielmehr nur das Ergebniss dieser Function als die gegenständliche Nothwendigkeit seiner Auffassung der räumlichen und zeitlichen Synthesis der Empfindungen übernimmt.

Die Erzeugung des Gegenstandes geht also nicht in dem individuellen Bewusstsein von Statten, sondern liegt diesem bereits zu Grunde: für sie muss also ein höheres, gemeinsames Bewusstsein angenommen werden, das nicht mit seinen Functionen, sondern nur mit deren Resultat in das empirische Bewusst-

sein des Einzelnen fällt. Dieses bezeichnete Kant in den Prolegomena als „das Bewusstsein überhaupt“, in der Kritik als transsceendentale Apperception oder als Ich.

Die Erfahrung ist danach das System der Erscheinungen, worin die räumliche und zeitliche Synthesis der Empfindungen durch die Regeln des Verstandes bestimmt ist. So ist die „Natur als Erscheinung“ der Gegenstand einer apriorischen Erkenntniss; denn die Kategorien gelten für alle Erfahrung, weil diese nur durch sie begründet ist.

7. Die allgemeine und nothwendige Geltung der Kategorien drückt sich nun in den „Grundsätzen des reinen Verstandes“ aus, worin sich die Begriffsformen vermittels des Schematismus entwickeln. Hierbei aber zeigt sich sogleich, dass der Schwerpunkt der kantischen Kategorienlehre auf die dritte Gruppe und damit auf diejenigen Probleme fällt, in denen er „Hume's Zweifel zu lösen“ hoffte. Aus den Kategorien der Quantität und der Qualität ergeben sich das „Axiom der Anschauung“, dass alle Erscheinungen extensive Grössen sind, und die „Anticipationen der Wahrnehmung“, wonach der Gegenstand der Empfindung eine intensive Grösse ist; bei der Modalität erfolgen gar nur Definitionen des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen unter dem Namen der „Postulate des empirischen Denkens“. Dagegen beweisen die „Analogien der Erfahrung“, dass das Beharrende in der Natur die Substanzen sind, deren Quantum nicht vermehrt noch vermindert werden kann, dass alle Veränderungen nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung von Statten gehen, und dass die sämmtlichen Substanzen in durchgängiger Wechselwirkung unter einander stehen.

Dies sind also die ohne alle empirische Begründung allgemein und nothwendig geltenden Grundsätze und die obersten Prämissen aller Naturforschung; sie enthalten das, was Kant die Metaphysik der Natur nennt. Zu ihrer Anwendung jedoch auf die sinnlich gegebene Natur müssen sie durch eine mathematische Formulirung hindurchgehen, weil die Natur das nach den Kategorien geordnete System der in den Formen von Raum und Zeit angeschauten Empfindungen ist. Diese Umsetzung wird durch den empirischen Begriff der Bewegung bewirkt, auf welche alles Geschehen in der Natur theoretisch zurückzuführen ist. Wenigstens reicht die eigentliche Wissenschaft der Natur nur so weit, wie die Mathematik sich darin anwenden lässt: daher Kant Psychologie und Chemie als bloss descriptive Disciplinen davon ausschloss. Die „metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft“ enthalten somit Alles, was auf Grund der Kategorien und der Mathematik allgemein und nothwendig über die Gesetze der Bewegung gefolgert werden kann. Das Wichtigste in der so aufgebauten Naturphilosophie Kant's ist seine dynamische Theorie der Materie, worin er jetzt aus den allgemeinsten Grundsätzen der Kritik die schon in der „Naturgeschichte des Himmels“ angelegte Lehre ableitete, dass die Substanz des im Raume Beweglichen das Product zweier einander in verschiedenem Masse das Gegengewicht haltenden Kräfte, der Attraction und der Repulsion, sei.

8. Allein jene Metaphysik der Natur kann nach Kant's Voraussetzungen nur eine Metaphysik der Erscheinungen sein: und eine andere ist nicht möglich, denn die Kategorien sind Beziehungsformen und als solche an sich leer; sie können sich auf einen Gegenstand nur durch Vermittlung von Anschauungen

beziehen, die eine mit einander zu verknüpfende Mannigfaltigkeit von Inhalten darbieten. Diese Anschauung jedoch ist bei uns Menschen nur die sinnliche in den Formen von Zeit und Raum, und für deren synthetische Function haben wir wiederum den einzigen Inhalt in den Empfindungen. Danach ist der einzige Gegenstand der menschlichen Erkenntniss die Erfahrung, d. h. die Erscheinung: und die seit Platon übliche Eintheilung der Gegenstände der Erkenntniss in Phaenomena und Noumena hat keinen Sinn. Eine über die Erfahrung hinausgreifende Erkenntniss der Dinge-an-sich durch „blosse Vernunft“ ist ein Unding.

Hat denn aber dann der Begriff des Dinges-an-sich überhaupt noch einen vernünftigen Sinn? und wird nicht mit ihm auch die Bezeichnung aller Gegenstände unserer Erkenntniss als „Erscheinungen“ bedeutungslos? Diese Frage ist der Umkehrpunkt der kantischen Ueberlegungen gewesen. Bis hierher ist Alles, was der naiven Weltauffassung als „Gegenstand“ dünkt, theils in Empfindungen, theils in synthetische Formen der Anschauung und des Verstandes aufgelöst worden: es scheint neben dem individuellen Bewusstsein nichts wahrhaft bestehen zu bleiben als das „Bewusstsein überhaupt“, die transscendentale Apperception. Wo bleiben dann aber die „Dinge“, von denen Kant erklärte, dass es ihm nie in den Sinn gekommen sei, ihre Realität zu leugnen?

Der Begriff des Dinges-an-sich kann freilich in der Vernunftkritik nicht mehr einen positiven Inhalt haben, wie bei Leibniz oder in Kant's Inauguraldissertation: er kann nicht der Gegenstand rein rationaler Erkenntniss, er kann überhaupt kein „Gegenstand“ mehr sein. Aber es ist wenigstens kein Widerspruch, ihn bloss zu denken. Zunächst rein hypothetisch und als etwas, dessen Realität weder zu bejahen noch zu verneinen ist, — ein blosses „Problem“. Die menschliche Erkenntniss ist auf Gegenstände der Erfahrung beschränkt, weil die zum Gebrauch der Kategorien erforderliche Anschauung bei uns nur die receptiv-sinnliche in Raum und Zeit ist. Gesetzt, es gäbe eine andere Art der Anschauung, so würde es für diese ebenfalls mit Hilfe der Kategorien auch andere Gegenstände geben. Solche Gegenstände einer nicht menschlichen Anschauung blieben aber doch immer nur Erscheinungen, wenn diese Anschauung auch wieder als eine solche angenommen würde, die gegebene Empfindungsinhalte in irgend einer Weise anordnete. Dächte man sich jedoch eine Anschauung von nicht receptiver Art, eine Anschauung, welche nicht nur die Formen, sondern auch den Inhalt synthetisch erzeugte, eine wahrhaft „productive Einbildungskraft“, so müssten deren Gegenstände nicht mehr Erscheinungen, sondern Dinge-an-sich sein. Ein solches Vermögen verdiente den Namen einer intellectuellen Anschauung oder eines intuitiven Verstandes: es wäre die Einheit der beiden Erkenntnisskräfte der Sinnlichkeit und des Verstandes, welche im Menschen getrennt auftreten, obwohl sie durch ihr stetiges Aufeinanderangewiesensein auf eine verborgene gemeinsame Wurzel hindeuten. Die Möglichkeit eines solchen Vermögens ist so wenig zu verneinen, wie seine Realität zu bejahen: doch deutet Kant schon hier an, dass man sich ein höchstes geistiges Wesen so würde vorzustellen haben. Denkbar sind also Noumena oder Dinge-an-sich im negativen Sinne als Gegenstände einer nichtsinnlichen Anschauung, von der freilich unsere Erkenntniss absolut Nichts aussagen kann, — als **Grenzbegriffe der Erfahrung.**

Und sie bleiben schliesslich nicht einmal so völlig problematisch, wie es danach zuerst aussieht. Denn wollte man die Realität der Dinge-an-sich leugnen, so würde damit „Alles in Erscheinungen aufgelöst“, und man wagte damit die Behauptung, dass nichts wirklich wäre, als was dem Menschen oder anderen sinnlich-receptiven Wesen erscheint. Diese Behauptung aber wäre eine völlig unbegründbare Vermessenheit. Der transscendentale Idealismus darf daher die Realität der Noumena nicht leugnen, er muss sich nur bewusst bleiben, dass sie auf keine Weise Gegenstände der menschlichen Erkenntniss werden können. Dinge-an-sich müssen gedacht werden, sind aber nicht erkennbar. Auf diese Weise gewann Kant das Recht, die Gegenstände des menschlichen Wissens „nur als Erscheinungen“ zu bezeichnen, zurück.

9. Damit war dem dritten Theile der Vernunftkritik, der transscendentalen Dialektik [1], der Weg vorgeschrieben. Eine Metaphysik des Unerfahrbaren, oder wie Kant sich später zu sagen gewöhnt hat, des „Uebersinnlichen“ ist unmöglich. Das musste durch eine Kritik der historisch vorliegenden Versuche dazu gezeigt werden, und Kant wählte als actuelles Beispiel dafür die Leibniz-Wolff'sche Schulmetaphysik mit ihrer Behandlung der rationalen Psychologie, Kosmologie und Theologie. Zugleich aber sollte nachgewiesen werden, dass das Unerfahrbare, welches nicht erkannt werden kann, doch nothwendig gedacht werden muss, und es sollte damit der transscendentale Schein aufgedeckt werden, durch den auch die grossen Denker von jeher verführt worden sind, dies nothwendig zu Denkende als einen Gegenstand möglicher Erkenntniss anzusehen.

Zu letzterem Zwecke geht Kant von dem Gegensatz zwischen der Verstandesthätigkeit und der sinnlichen Anschauung aus, mit deren Hilfe sie allein gegenständliche Erkenntniss liefert. Das durch die Kategorien bestimmte Denken setzt die Data der Sinnlichkeit in der Weise mit einander in Beziehung, dass jede Erscheinung durch andere Erscheinungen bedingt ist: dabei verlangt aber der Verstand, um die einzelne Erscheinung vollständig zu denken, die Totalität der Bedingungen zu erfassen, durch welche sie im Zusammenhange der ganzen Erfahrung bestimmt ist. Allein diese Anforderung ist angesichts der räumlichen und zeitlichen Unendlichkeit der Erscheinungswelt unerfüllbar. Denn die Kategorien sind Principien der Beziehung zwischen Erscheinungen: sie erkennen die Bedingtheit jeder Erscheinung immer nur wieder durch andere Erscheinungen und verlangen für diese abermals die Einsicht in ihre Bedingtheit durch andere, u. s. f. in infinitum [2]). Aus diesem Verhältniss von Verstand und Sinnlichkeit ergeben sich für die menschliche Erkenntniss nothwendige und doch unlösbare Aufgaben: diese nennt Kant Ideen, und das zu dieser höchsten Synthesis der Verstandeseinsichten erforderliche Vermögen bezeichnet er im engeren Sinne als Vernunft.

Will nun die Vernunft eine so gestellte Aufgabe als gelöst vorstellen, so muss die gesuchte Totalität der Bedingungen als etwas Unbedingtes gedacht

1) Sachlich bilden transscendentale Aesthetik, Analytik und Dialektik, wie auch die Einleitung zeigt, die drei coordinirten Haupttheile der Kr. d. r. Vern.: der formelle Schematismus der Eintheilung, den Kant der seiner Zeit üblichen Einrichtung logischer Lehrbücher nachbildete, ist dagegen durchaus irrelevant. Die „Methodenlehre“ ist thatsächlich nur ein an feinen Bemerkungen überaus reicher Nachtrag. — 2) Vgl. die ähnlichen, aber metaphysisch gewendeten Gedanken bei Nic. Cusanus und Spinoza: oben S. 283f. und 343.

werden, welches zwar die Bedingungen für die unendliche Reihe der Erscheinungen in sich enthalte, selbst aber nicht mehr bedingt sei. Dieser für die Verstandeserkenntniss in sich widerspruchsvolle Abschluss einer unendlichen Reihe muss gleichwohl gedacht werden, wenn die auf Totalität gerichtete Aufgabe des Verstandes an dem unendlichen Material der sinnlichen Daten als gelöst betrachtet werden soll. Die Ideen sind daher Vorstellungen des Unbedingten, welche nothwendig gedacht werden müssen, ohne je Gegenstand der Erkenntniss werden zu können, und der transscendentale Schein, dem die Metaphysik verfällt, besteht darin, sie für gegeben zu erachten, während sie nur aufgegeben sind. In Wahrheit sind sie nicht constitutive Principien, durch welche wie durch die Kategorien Gegenstände der Erkenntniss erzeugt werden, sondern nur regulative Principien, durch welche der Verstand genöthigt wird, immer weitere Zusammenhänge im Bereiche des Bedingten der Erfahrung aufzusuchen.

Solcher Ideen findet Kant drei: das Unbedingte für die Totalität aller Erscheinungen des inneren Sinnes, aller Data des äusseren Sinnes, alles Bedingten überhaupt wird gedacht als Seele, Welt und Gott.

10. Die Kritik der rationalen Psychologie in den „Paralogismen der reinen Vernunft" läuft darauf hinaus, in den üblichen Beweisen für die Substantialität der Seele die *quaternio terminorum* einer Verwechslung des logischen Subjects mit dem realen Substrat nachzuweisen: sie zeigt, dass der wissenschaftliche Begriff der Substanz an die Anschauung des im Raume Beharrlichen gebunden und deshalb nur auf dem Gebiete des äusseren Sinnes anwendbar sei, und sie führt aus, dass die Idee der Seele als einer unbedingten realen Einheit aller Erscheinungen des inneren Sinnes zwar ebensowenig beweisbar wie widerlegbar, dabei aber das heuristische Princip für die Erforschung der Zusammenhänge des Seelenlebens sei.

In ähnlicher Weise behandelt der Abschnitt vom „Ideal der Vernunft" die Idee Gottes. Mit präciserer Ausführung seiner früher über denselben Gegenstand geschriebenen Abhandlung zerstört Kant die Beweiskraft der für das Dasein Gottes vorgebrachten Argumente. Er bestreitet dem ontologischen Beweise das Recht, aus dem Begriffe allein auf die Existenz zu schliessen; er zeigt, dass der kosmologische Beweis eine *petitio principii* involvirt, wenn er die „erste Ursache" alles „Zufälligen" in einem „absolut nothwendigen" Wesen sucht; er beweist, dass das teleologische oder physikotheologische Argument im besten Falle — die Schönheit, Harmonie und Zweckmässigkeit der Welt zugegeben — auf den antiken Begriff eines weisen und guten „Weltbaumeisters" führt. Aber er betont, dass die Leugnung Gottes eine ebenso unerweislich das Gebiet der Erfahrungserkenntniss überschreitende Behauptung ist wie das Gegentheil, und dass vielmehr in dem Glauben an eine lebendige, reale Einheit aller Wirklichkeit der einzig kräftige Antrieb zur empirischen Erforschung der einzelnen Zusammenhänge der Erscheinungen besteht.

Bei weitem am charakteristischsten jedoch ist Kant's Behandlung der Idee der Welt in den „Antinomien der reinen Vernunft". Sie prägen den Grundgedanken der transscendentalen Dialektik am schärfsten aus, indem sie zeigen, dass, wenn man das Universum als Gegenstand der Erkenntniss behandelt, man darüber mit gleichem Rechte contradictorisch einander gegenüberstehende Sätze behaupten kann, sofern man einerseits dem Bedürfniss des Verstandes nach

Abschluss der Erscheinungsreihen, andrerseits dem der sinnlichen Anschauung nach unendlicher Fortsetzung dieser Reihen Folge giebt. Kant beweist daher in den „Thesen“, dass die Welt in Raum und Zeit Anfang und Ende haben, dass sie hinsichtlich ihrer Substanz eine Grenze der Theilbarkeit aufweisen, dass das Geschehen in ihr freie, d. h. causal nicht mehr bedingte Anfänge haben und dass zu ihr ein absolut nothwendiges Wesen, Gott, gehören müsse: und er beweist in den Antithesen für alle vier Fälle das contradictorische Gegentheil. Dabei steigert sich die Verwirrung dadurch, dass die Beweise (mit einer Ausnahme) indirect sind, sodass die These durch Widerlegung der Antithese, die Antithese durch Widerlegung der These begründet, jede Behauptung also ebenso bewiesen wie widerlegt wird. Die Auflösung dieser Antinomien geht aber nur für die beiden ersten, die „mathematischen“, darauf aus, dass der Satz des ausgeschlossenen Dritten seine Geltung verliert, wo etwas zum Gegenstand der Erkenntniss gemacht werden soll, was dies niemals werden kann, wie das Universum. Bei der dritten und vierten Antinomie, den „dynamischen“, welche die Freiheit und Gott betreffen, sucht Kant zu zeigen (was rein theoretisch freilich unmöglich ist), dass es wohl denkbar wäre, die Antithesen gälten für die Erscheinungen, die Thesen dagegen für die unerkennbare Welt der Dinge-an-sich. Für diese sei es wenigstens kein Widerspruch, Freiheit und Gott zu denken, während beide in der Erkenntniss der Erscheinungen allerdings nicht anzutreffen seien.

§ 39. Der kategorische Imperativ.

H. Cohen, Kant's Begründung der Ethik. Berlin 1877.
A. Hegler, Die Psychologie in Kant's Ethik. Freiburg i. Br. 1891.
W. Förster, Der Entwicklungsgang der kantischen Ethik. Berlin 1894.
E. Arnoldt, Kant's Idee vom höchsten Gut. Königsberg 1874.
B. Pünjer, Die Religionsphilosophie Kant's. Jena 1874.

Die synthetische Function in der theoretischen Vernunft ist die Verknüpfung von Vorstellungen unter einander zu Anschauungen, Urtheilen und Ideen: die praktische Synthesis ist die Beziehung des Wollens auf einen vorgestellten Inhalt, womit dieser zum Zweck wird. Diese Beziehungsform hat Kant sorgfältig aus den Stammbegriffen des erkennenden Verstandes ausgeschlossen: sie ist dafür die Grundkategorie des praktischen Vernunftgebrauchs. Sie giebt keine Gegenstände der Erkenntniss, aber Gegenstände des Wollens.

1. Für die Vernunftkritik erhebt sich daraus das Problem, ob es eine praktische Synthesis a priori giebt, d. h. ob es nothwendige und allgemeingiltige Gegenstände des Wollens giebt: oder ob etwas anzutreffen ist, was die Vernunft ohne alle Rücksicht auf empirische Beweggründe a priori verlangt. Diesen allgemeinen und nothwendigen Gegenstand der praktischen Vernunft nennen wir das Sittengesetz.

Denn es ist von vornherein für Kant klar, dass die zwecksetzende Thätigkeit der reinen Vernunft, wenn es eine solche giebt, den empirischen Triebfedern des Wollens und Handels gegenüber als ein Gebot, in der Form des Imperativs auftreten muss. Der auf die einzelnen Gegenstände und Verhältnisse der Erfahrung gerichtete Wille ist durch diese bestimmt und von ihnen abhängig: der reine Vernunftwille dagegen kann nur durch sich selbst bestimmt sein. Er ist daher nothwendig auf etwas Anderes gerichtet als die natürlichen

Triebe, und dies Andere, was das Sittengesetz den Neigungen gegenüber verlangt, heisst **Pflicht**.

Daher betreffen die Prädicate der sittlichen Beurtheilung nur diese Art der Bestimmtheit des Willens: sie beziehen sich auf die Gesinnung, nicht auf die Handlung oder gar deren äussere Folgen. Nichts in der Welt, sagt Kant[1]), kann ohne Einschränkung gut genannt werden, als allein der gute Wille: und dieser bleibt gut, auch wenn seine Ausführung durch äussere Ursachen völlig gehemmt worden ist. Sittlichkeit als Eigenschaft des Menschen ist **pflichtmässige Gesinnung**.

2. Um so nöthiger aber wird die Untersuchung, ob es ein solches apriorisches Pflichtgebot giebt und worin es besteht, ein Gesetz, dessen Befolgung die Vernunft ganz unabhängig von allen empirischen Zwecken verlangt. Zur Lösung dieser Frage geht Kant von den teleologischen Verkettungen des wirklichen Willenslebens aus. Die Erfahrung der natürlichen Causalzusammenhänge bringt es mit sich, dass wir nach dem synthetischen Verhältniss von Zweck und Mittel das Eine um des Anderen willen zu wollen genöthigt sind. Aus der praktischen Ueberlegung derartiger Beziehungen erwachsen (technische) Regeln der Geschicklichkeit und („praktische") Rathschläge der Klugkeit. Sie alle besagen: „wenn du das und das willst, so musst du so und so verfahren." Sie sind eben deshalb hypothetische Imperative. Sie setzen ein Wollen als bereits thatsächlich vorhanden voraus und verlangen auf Grund dessen dasjenige weitere Wollen, welches zur Befriedigung des ersten erforderlich ist.

Das Sittengesetz aber kann von keinem schon empirisch bestehenden Wollen abhängig sein, und das sittliche Handeln darf nicht als Mittel in den Dienst anderer Zwecke treten. Die Anforderung des moralischen Gebots muss lediglich um seiner selbst willen aufgestellt sein und erfüllt werden. Es appellirt nicht an das, was der Mensch sonst schon wünscht, sondern es verlangt ein Wollen, welches seinen Werth nur in sich selber hat, und ein wahrhaft sittliches Handeln ist nur dasjenige, worin ein solches Gebot ohne Rücksicht auf alle sonstigen Folgen erfüllt wird. Das Sittengesetz ist ein Gebot schlechthin, ein kategorischer Imperativ. Es gilt bedingungslos und absolut, während die hypothetischen Imperative nur relativ sind.

Fragt man nun nach dem Inhalt des kategorischen Imperativs, so ist klar, dass er keine empirische Bestimmung enthalten kann: die Forderung des Sittengesetzes bezieht sich nicht auf die „Materie des Wollens". Darum eignet sich auch die Glückseligkeit nicht zum Princip der Moral: denn das Streben nach Glückseligkeit ist empirisch schon vorhanden, es ist nicht erst eine Forderung der Vernunft. Die eudämonistische Moral führt daher zu lauter hypothetischen Imperativen: für sie sind die sittlichen Gesetze nur „Rathschläge der Klugheit", wie man es am besten anfange, das natürliche Wollen zu befriedigen. Aber das Sittengesetz verlangt eben ein anderes Wollen als das natürliche: es ist zu Höherem da, als uns glücklich zu machen. Hätte die Natur unsere Bestimmung in die Glückseligkeit legen wollen, so würde sie besser gethan haben, uns mit dem unfehlbaren Instincte auszurüsten, als mit der praktischen Vernunft des Gewissens, welches mit unseren Trieben fortwährend im Conflicte ist[2]). Die Glückseligkeits-

1) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, I; W. IV, 10f. — 2) Ibid. IV, 12f.

moral ist für Kant sogar der Typus der falschen Moral: denn in ihr gilt gerade überall, dass ich etwas thun soll deshalb, weil ich ein Anderes will. Jede solche Moral ist heteronomisch: sie macht die praktische Vernunft von etwas ausser ihr Gegebenem abhängig, und dieser Vorwurf trifft auch alle Versuche, das Princip der Sittlichkeit in metaphysischen Begriffen, wie der Vollkommenheit, zu suchen. Die theologische Moral vollends weist Kant mit der grössten Energie von sich: denn sie verquickt alle Arten der Heteronomie, wenn sie die Sanction im göttlichen Willen, das Kriterium in der Utilität und das Motiv in der Erwartung von Lohn und Strafe sieht.

3. Der kategorische Imperativ muss der Ausdruck der Autonomie der praktischen Vernunft, d. h. der reinen Selbstbestimmung des vernünftigen Willens sein. Er betrifft deshalb lediglich die Form des Wollens und verlangt, dass diese ein allgemeingiltiges Gesetz sei. Der Wille ist heteronom, wenn er einem empirisch gegebenen Triebe folgt; er ist autonom nur, wo er ein selbstgegebenes Gesetz ausführt. Der kategorische Imperativ verlangt also, statt nach Triebimpulsen vielmehr nach Maximen zu handeln, und zwar nach solchen, welche sich zu einer allgemeinen Gesetzgebung für alle vernünftig wollenden Wesen eignen. „Handle so, als ob die Maxime deines Handelns durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte.“

Diese rein formale Bestimmung der Gesetzmässigkeit gewinnt nun eine sachliche Bedeutung durch die Reflexion auf die verschiedenen Arten der Werthe. Im Reich der Zwecke hat dasjenige einen Preis, was zu irgend welchen Zwecken dienlich und deshalb durch anderes ersetzbar ist; aber nur das hat Würde, was absolut in sich selbst werthvoll und die Bedingung ist, um deren willen anderes werthvoll werden kann. Diese Würde gebührt in erster Linie dem Sittengesetz selbst, und deshalb darf das Motiv, welches den Menschen zu dessen Befolgung veranlasst, nur die Achtung vor dem Gesetze selbst sein: es wäre entwürdigt, wenn es um irgend welcher Vortheile willen äusserlich erfüllt würde. Die Würde des Sittengesetzes geht nun aber auf den Menschen über, der im ganzen Umkreise der Erfahrung allein bestimmt und befähigt ist, sich nach diesem Gesetze selbst zu bestimmen, sein Träger zu sein und sich mit ihm zu identificiren. Daher ist Achtung vor der Würde des Menschen für Kant das inhaltliche Princip der Sittenlehre. Der Mensch soll seine Pflicht thun nicht um seines Vortheils willen, sondern aus Achtung vor sich selbst, und er soll in dem Verkehr mit dem Nebenmenschen es sich zur Richtschnur machen, diesen niemals als ein blosses Mittel für die Erreichung sonstiger Zwecke zu behandeln, sondern in ihm stets die Würde der Persönlichkeit zu ehren.

Hieraus hat Kant[1]) eine stolze und strenge Moral abgeleitet, welche in der Darstellung seines Alters die Züge des Rigorismus und einer gewissen pedantischen Schroffheit nicht verkennen lässt. Aber der Grundzug des Gegensatzes zwischen Pflicht und Neigung liegt tief in seinem System begründet. Das Princip der Autonomie erkennt nur das pflichtmässige Wollen aus Maximen als sittlich an: es sieht in jeder Motivirung des sittlichen Handelns durch natürliche Antriebe eine Fälschung der reinen Moralität. Nur was lediglich aus Pflicht geschieht, ist sittlich. Die empirischen Triebfedern der menschlichen Natur sind

1) Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, W. V, 221 ff.

deshalb an sich ethisch indifferent; aber sie werden böse, sobald sie sich gegen die Forderung des Sittengesetzes auflehnen, und das moralische Leben des Menschen besteht darin, das Gebot der Pflicht im Kampfe gegen die Neigungen zu verwirklichen.

4. Die Selbstbestimmung des vernünftigen Willens ist also die oberste Forderung und Bedingung aller Sittlichkeit. Allein sie ist im Bereiche der durch Kategorien gedachten und erkannten Erfahrung unmöglich: denn diese kennt nur die Bestimmung jeder einzelnen Erscheinung durch andere; die Selbstbestimmung, als Vermögen eine Reihe des Bedingten anzufangen, ist nach den Principien der theoretischen Erkenntniss unmöglich. Nach den letzteren ist jedes einzelne empirische Wollen durch ein anderes, d. h. durch ein inhaltliches Motiv bestimmt: das Sittengesetz aber verlangt ein freies Wollen, welches nur durch die Form des Gesetzes bestimmt sein soll. Sittlichkeit ist also nur durch Freiheit möglich, d. h. durch das Vermögen einer Handlung, welche nicht nach dem Schema der Causalität durch andere bedingt, sondern nur durch sich selbst bestimmt, ihrerseits die Ursache einer endlosen Reihe von natürlichen Vorgängen ist. Hätte daher die theoretische Vernunft, deren Erkenntniss auf Erfahrung beschränkt ist, über die Realität der Freiheit zu entscheiden, so müsste sie diese leugnen, damit aber auch die Möglichkeit des sittlichen Lebens verwerfen. Nun hat aber die Kritik der reinen Vernunft gezeigt, dass die theoretische Vernunft über die Dinge-an-sich gar nichts aussagen kann, und dass demgemäss es kein Widerspruch ist, die Möglichkeit der Freiheit für das Uebersinnliche zu denken. Zeigt sich aber, dass Freiheit nothwendig real sein muss, wenn Sittlichkeit möglich sein soll, so ist eben damit die Realität der Dinge-an-sich und des Uebersinnlichen gewährleistet, welche für die theoretische Vernunft immer nur problematisch bleiben konnte.

Diese Gewährleistung ist freilich nicht diejenige eines Beweises, sondern diejenige des Postulats. Sie beruht auf dem Bewusstsein: du kannst, denn du sollst. So wahr du das Sittengesetz in dir fühlst, so wahr du an die Möglichkeit, ihm zu folgen, glaubst, so wahr musst du auch an die Bedingungen dafür, an Autonomie und Freiheit, glauben. Die Freiheit ist kein Gegenstand des Wissens, sondern ein Gegenstand des Glaubens, — aber eines Glaubens, der auf dem Gebiete des Uebersinnlichen ebenso allgemein und nothwendig gilt, wie im Bereiche der Erfahrung die Grundsätze des Verstandes, — eines apriorischen Glaubens.

So wird die praktische Vernunft vollkommen unabhängig von der theoretischen. In der früheren Philosophie herrschte „der Primat“ der theoretischen über die praktische Vernunft: es sollte durch das Wissen ausgemacht werden, ob und wie es Freiheit giebt, und danach über die Realität der Sittlichkeit entschieden werden. Nach Kant ist die Realität der Sittlichkeit die Thatsache der praktischen Vernunft, und darum muss an die Freiheit als an die Bedingung ihrer Möglichkeit geglaubt werden. Aus diesem Verhältniss ergiebt sich aber nun für Kant der Primat der praktischen über die theoretische Vernunft: denn die erste ist nicht nur fähig, zu gewährleisten, worauf die letztere verzichten muss, sondern es zeigt sich auch, dass die theoretische Vernunft in jenen Ideen des Unbedingten, womit sie über sich selbst hinausweist (§ 38, 9), durch die Bedürfnisse der praktischen bestimmt ist.

Damit erscheint bei Kant in neuer, völlig origineller Form die platonische Lehre von den zwei Welten des Sinnlichen und des Uebersinnlichen, der Erscheinungen und der Dinge-an-sich. Auf jene führt das Wissen, auf diese das Glauben; jene ist das Reich der Nothwendigkeit, diese das Reich der Freiheit. Das gegensätzliche und doch auf einander bezogene Verhältniss beider Welten zeigt sich zumeist am Wesen des Menschen, welcher allein gleichmässig beiden angehört. Sofern der Mensch ein Glied der Naturordnung ist, erscheint er als empirischer Charakter, d. h. seinen bleibenden Eigenschaften ebenso wie seinen einzelnen Willensentscheidungen nach als ein nothwendiges Product in dem causalen Zusammenhange der Erscheinungen: allein als Glied der übersinnlichen Welt ist er intelligibler Charakter, d. h. ein durch freie Selbstbestimmung in sich entschiedenes Wesen. Der empirische Charakter ist nur die für das theoretische Bewusstsein an die Regel der Causalität gebundene Erscheinung des intelligiblen Charakters, dessen Freiheit allein die Verantwortlichkeit, wie sie im Gewissen hervortritt, zu erklären vermag.

5. Freiheit ist aber nicht das einzige Postulat des apriorischen Glaubens. Die Beziehungen zwischen der sinnlichen und der sittlichen Welt erfordern noch einen allgemeineren Zusammenhang, den Kant im Begriffe des höchsten Gutes findet [1]). Das Ziel des sinnlichen Willens ist die Glückseligkeit, das Ziel des sittlichen Willens ist die Tugend: diese beiden können nicht zu einander in das Verhältniss des Mittels zum Zweck treten. Das Streben nach Glückseligkeit macht nicht tugendhaft, und die Tugend darf weder glückselig machen wollen noch thut sie es. Zwischen beiden besteht empirisch kein causaler und darf ethisch kein teleologischer Zusammenhang eintreten. Allein da der Mensch ebenso der sinnlichen wie der sittlichen Welt angehört, so muss das „höchste Gut" für ihn in der Vereinigung von Tugend und Glückseligkeit bestehen. Diese letzte Synthesis der praktischen Begriffe kann aber moralisch nur so gedacht werden, dass Tugend allein der Glückseligkeit würdig sei.

Der damit ausgesprochenen Forderung des moralischen Bewusstseins wird jedoch durch die causale Nothwendigkeit der Erfahrung nicht Genüge gethan. Das Naturgesetz ist ethisch indifferent und leistet keine Gewähr dafür, dass Tugend nothwendig zur Glückseligkeit führe: umgekehrt lehrt vielmehr die Erfahrung, dass Tugend den Verzicht auf empirisches Glück verlangt und dass Untugend mit zeitlicher Glückseligkeit vereinbar ist. Fordert deshalb das ethische Bewusstsein die Realität des höchsten Gutes, so muss der Glaube über das empirische Menschenleben und über die Naturordnung in das Uebersinnliche hinübergreifen. Er postulirt eine über die zeitliche Existenz hinausreichende Realität der Persönlichkeit, — das unsterbliche Leben — und eine sittliche Weltordnung, welche in einer höchsten Vernunft begründet ist, in Gott.

Kant's moralischer Beweis für Freiheit, Unsterblichkeit und Gottheit ist also kein Beweis des Wissens, sondern der des Glaubens: die Postulate sind die Bedingungen des sittlichen Lebens und ihre Realität muss ebenso geglaubt werden wie dieses. Aber sie bleiben damit theoretisch so wenig erkennbar wie zuvor.

---

1) Kr. d. prakt. Vern., Dialektik, W. IV, 225 ff.

6. Der **Dualismus von Natur und Sittlichkeit** kommt bei Kant am schroffsten in der **Religionsphilosophie** zu Tage, deren Principien er seiner Erkenntnisstheorie gemäss nur in der praktischen Vernunft suchen konnte: Allgemeinheit und Nothwendigkeit im Verhältniss zum Uebersinnlichen gewährt nur das sittliche Bewusstsein. A priori kann in der Religion nur sein, was auf Moral gegründet ist. Kant's Vernunftreligion ist also keine Naturreligion, sondern „Moraltheologie". Die Religion beruht auf der **Vorstellung der sittlichen Gesetze als göttlicher Gebote.**

Diese religiöse Lebensform der Moralität entwickelt Kant wiederum aus der Doppelnatur des Menschen. Es bestehen in ihm zwei Triebsysteme, das sinnliche und das sittliche: beide können wegen der Einheit der wollenden Persönlichkeit nicht ohne Beziehung zu einander sein. Ihr Verhältniss sollte nun nach sittlicher Anforderung die Unterordnung der sinnlichen unter die sittlichen Triebfedern sein: thatsächlich aber findet sich nach Kant beim Menschen von Natur das umgekehrte Verhältniss[1]), und da die sinnlichen Triebe böse sind, sobald sie sich gegen die sittlichen auch nur auflehnen, so ist im Menschen ein **natürlicher Hang** zum Bösen. Dies „Radical Böse" ist nicht nothwendig; denn sonst gäbe es dafür keine Verantwortung. Es ist unerklärlich, aber es ist Thatsache, es ist eine That der intelligiblen Freiheit. Die Aufgabe, die daraus für den Menschen folgt, ist die **Umkehrung der Triebfedern**, welche durch den Kampf des guten und des bösen Princips in ihm herbeigeführt werden soll. Allein in jenem verkehrten Zustande wirkt die eherne Majestät des Sittengesetzes auf den Menschen nur mit niederschmetterndem Schrecken, und er bedarf daher zur Unterstützung seiner moralischen Triebfedern des **Glaubens an eine göttliche Macht**, welche ihm das Sittengesetz als ihr Gebot auferlegt, aber auch zu dessen Befolgung die Hilfe der **erlösenden Liebe** gewährt.

Von diesem Standpunkt aus deutet Kant die wesentlichen Stücke der christlichen Glaubenslehre zu einer „reinen Moralreligion" um: das Ideal der moralischen Vollkommenheit des Menschen im Logos, die Erlösung durch stellvertretende Liebe, das Geheimniss der Wiedergeburt. Er setzt damit, obwohl frei von dem historischen Glauben der Orthodoxie, die wahrhaft religiösen Motive, die im **Erlösungsbedürfniss** wurzeln, wieder in die Rechte ein, welche ihnen durch den Rationalismus der Aufklärung verkümmert worden waren. Aber freilich ist auch ihm die wahre Kirche nur die unsichtbare, das moralische Gottesreich, die sittliche Gemeinschaft der Erlösten. Die historischen Erscheinungen der moralischen Gemeinschaft der Menschen sind die Kirchen: sie bedürfen des Mittels der Offenbarung und des „statutarischen" Glaubens. Aber sie haben die Aufgabe, diese Mittel in den Dienst des sittlichen Lebens zu stellen, und wenn sie statt dessen das Hauptgewicht auf das Statutarische legen, so verfallen sie der Lohndienerei und der Heuchelei.

Die „Gemeinschaft der Heiligen" dagegen, der sittlich-religiöse Zusammenhang des menschlichen Geschlechts erscheint als das wahrhaft **höchste Gut** der praktischen Vernunft. Es greift weit über die subjectiv-individuelle Be-

1) Die pessimistische Auffassung vom natürlichen Wesen des Menschen hat ihre Anlässe bei Kant zweifellos in seiner religiösen Erziehung: doch verwahrt er sich ausdrücklich gegen die Identification seiner Lehre vom Radical-Bösen mit dem theologischen Begriff der Erbsünde: vgl. Rel. innerh. d. Grenz. d. bl. Vern. I, 4 W. VI, 201 ff.

deutung einer Verknüpfung von Tugend und Glückseligkeit hinaus und hat zu seinem Inhalt die Verwirklichung des Sittengesetzes in der Entwicklung des Menschengeschlechts, das Reich Gottes auf Erden[1]).

7. Mit der Beschränkung der ethischen Beurtheilung auf die Gesinnung hängt es zusammen, dass Kant in der Rechtsphilosophie diejenige Richtung verfolgte, welche diese möglichst unabhängig von der Moral behandelte. Kant unterschied (schon hinsichtlich der ethischen Würdigung) zwischen der Moralität der Gesinnung und der Legalität der Handlung, dem freiwilligen Gehorsam gegen das Sittengesetz und der äusserlichen Conformität der Handlung mit dem vom Gesetz Verlangten. Handlungen sind erzwingbar, Gesinnungen nie. Während die Moral von den Pflichten der Gesinnung redet, beschäftigt sich das Recht mit den erzwingbaren äusseren Pflichten der Handlung und fragt nicht nach den Gesinnungen, aus denen sie erfüllt oder verletzt werden.

Und doch macht Kant den Centralbegriff seiner gesammten praktischen Philosophie, die Freiheit, auch zur Grundlage der Rechtslehre. Denn auch das Recht ist eine Forderung der praktischen Vernunft und hat in dieser sein a priori geltendes Princip: es kann daher nicht als ein Product empirischer Interessen abgeleitet werden, sondern muss aus der allgemeinen vernünftigen Bestimmung des Menschen begriffen werden. Diese ist die Bestimmung zur Freiheit. Die Gemeinschaft der Menschen besteht aus solchen Wesen, welche zur sittlichen Freiheit bestimmt, aber noch in dem natürlichen Zustande der Willkür begriffen sind, wobei sie sich gegenseitig in den Sphären ihrer Wirksamkeit stören und hemmen: das Recht hat die Aufgabe, die Bedingungen festzustellen, unter denen die Willkür des Einen mit der Willkür der Anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit vereinigt werden kann, und durch Erzwingung dieser Bedingungen die Freiheit der Persönlichkeit sicher zu stellen.

Aus diesem Prinzip folgt analytisch nach Kant's Construction das gesammte Privatrecht, Staatsrecht und Völkerrecht. Dabei ist es jedoch interessant zu beobachten, wie überall die Principien der Sittenlehre in dieser Construction massgebend werden. So ist es im Privatrecht ein weittragender Grundsatz, dass — entsprechend dem kategorischen Imperativ — der Mensch niemals als Sache gebraucht werden darf. So wird die Strafgewalt des Staats nicht durch die Aufgabe der Aufrechterhaltung des Rechtszustandes, sondern durch die sittliche Nothwendigkeit der Vergeltung begründet.

Die Geltung des Rechts ist im Naturzustande nur provisorisch, sie ist vollständig oder, wie Kant sagt, peremtorisch erst, wo sie sicher erzwingbar ist, im Staat. Die Richtschnur für die Gerechtigkeit im Staatswesen findet Kant darin, dass nichts beschlossen und ausgeführt wird, was nicht hätte beschlossen werden können, wenn der Staat durch einen Vertrag zu Stande gekommen wäre. Die Vertragstheorie ist hier nicht eine Erklärung für das empirische Zustandekommen, sondern eine Norm für die Aufgabe des Staats. Diese Norm ist bei jeder Art der Verfassung erfüllbar, wenn nur wirklich nicht die Willkür, sondern das Gesetz herrscht: am sichersten ist ihre Verwirklichung, wenn die drei öffentlichen Gewalten der Gesetzgebung, Ausführung und Rechtsprechung

---

1) Vgl. Kritik der Urtheilskraft §§ 85ff., Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, drittes Stück I, 2ff.

unabhängig von einander sind, und wenn die gesetzgebende Gewalt in der „republikanischen" Form des repräsentativen Systems organisirt ist, was eine monarchische Executive nicht ausschliesst. Erst damit, meint Kant, wird die Freiheit des Einzelnen so weit gesichert sein, wie sie ohne Beeinträchtigung der Freiheit der Uebrigen bestehen kann, und erst wenn alle Staaten diese Verfassung angenommen haben, kann der Naturzustand, in dem sie sich jetzt noch mit einander befinden, einem Rechtszustande Platz machen. Dann wird auch das Völkerrecht, das jetzt nur provisorisch ist, „peremtorisch" werden.

8. Auf religionsphilosophischen und rechtsphilosophischen Grundlagen baut sich endlich Kant's Ansicht von der Geschichte auf[1]): sie hat sich an Rousseau und Herder in derjenigen Abhängigkeit entwickelt, welche aus dem Gegensatz folgt. Kant vermag in der Geschichte weder den Abweg von einem ursprünglich guten Zustande des Menschengeschlechts zu sehen noch die naturnothwendig selbstverständliche Entwicklung seiner ursprünglichen Anlage. Hat es je einen paradiesischen Urzustand der Menschheit gegeben, so war es der Stand der Unschuld, in welchem sie sich, ganz ihren natürlichen Trieben lebend, der sittlichen Aufgabe überhaupt noch nicht bewusst war. Der Beginn der Culturarbeit aber war nur durch einen Bruch mit dem Naturzustande möglich, indem das Sittengesetz an seiner Uebertretung zum Bewusstsein kam. Dieser (theoretisch unbegreifliche) Sündenfall ist der Anfang der Geschichte. Der früher ethisch indifferente Naturtrieb ist nun böse geworden und soll bekämpft werden.

Seitdem besteht der Fortschritt der Geschichte nicht in einem Wachsen der menschlichen Glückseligkeit, sondern in der Annäherung an die sittliche Vollkommenheit und in der Ausbreitung der Herrschaft sittlicher Freiheit. Mit tiefem Ernst nimmt Kant den Gedanken auf, dass die Entwicklung der Civilisation nur auf Kosten der individuellen Glückseligkeit erfolgt. Wer diese zum Massstab nimmt, darf nur von einem Rückschritt in der Geschichte reden. Je verwickelter die Verhältnisse werden, je mehr die Lebensenergie der Cultur wächst, um so mehr steigen die individuellen Bedürfnisse, und um so geringer wird die Aussicht, sie zu befriedigen. Aber gerade dies widerlegt die Meinung der Aufklärer, als sei Glückseligkeit die Bestimmung des Menschen. Im umgekehrten Verhältniss mit der empirischen Befriedigung des Einzelnen wächst die sittliche Gestaltung des Ganzen, die Herrschaft der praktischen Vernunft. Und da die Geschichte das äussere Zusammenleben der Menschheit darstellt, so ist ihr Ziel die Vollendung des Rechts, die Herstellung der besten Staatsverfassung bei allen Völkern, der ewige Friede, — ein Ziel, dessen Erreichung wie bei allen Idealen im Unendlichen liegt.

§ 40. Die natürliche Zweckmässigkeit.

A. Stadler, Kant's Teleologie. Berlin 1874.
H. Cohen, Kant's Begründung der Aesthetik. Berlin 1889.

Durch die scharfe Ausprägung der Gegensätze von Natur und Freiheit, Nothwendigkeit und Zweckmässigkeit treten bei Kant die theoretische und die

1) Vgl. ausser dem S. 437 Angeführten die Abhandlungen: „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" (1784); Recension von Herder's Ideen (1785); Muthmasslicher Anfang der Weltgeschichte (1786); das Ende aller Dinge (1794).

praktische Vernunft so weit aus einander, dass die Einheit der Vernunft gefährdet erscheint. Die kritische Philosophie bedarf daher in einer für die methodische Entwicklung ihres Systems vorbildlichen Weise[1]) eines abschliessend vermittelnden dritten Princips, worin die Synthesis jener Gegensätze vollzogen wird.

1. Der psychologischen Bestimmung gemäss kann die Sphäre, in der diese Aufgabe zu lösen ist, nach der von Kant (vgl. § 36, 8) adoptirten Dreitheilung nur das Gefühls- oder „Billigungsvermögen" sein. Dies nimmt in der That eine Zwischenstellung zwischen Vorstellen und Begehren ein. Auch das Gefühl oder die Billigung setzt eine im theoretischen Sinne fertige Vorstellung des Gegenstandes voraus und verhält sich dazu synthetisch: und diese Synthesis drückt als Gefühl der Lust oder Unlust, bzw. als Billigung oder Missbilligung immer irgendwie aus, dass jener Gegenstand von dem Subject als zweckmässig oder zweckwidrig empfunden wird. Dabei kann der Massstab dieser Werthung als bewusste Absicht, also in der Form des Wollens vorher bestanden haben, und in solchen Fällen werden die Gegenstände als nützlich oder schädlich bezeichnet: es giebt aber auch Gefühle, welche, ohne auf irgend welche Absichten bezogen zu sein, ihre Objecte unmittelbar als angenehm oder unangenehm charakterisiren, und auch in diesen muss dann doch irgendwie eine Zweckbestimmung massgebend sein.

Die Vernunftkritik hat somit zu fragen: giebt es Gefühle a priori oder Billigung von allgemeiner und nothwendiger Geltung? Und es ist klar, dass die Entscheidung dabei von der Geltung der Zwecke abhängig sein wird, welche die betreffenden Gefühle und Billigungen bestimmen. Hinsichtlich der Absichten des Willens ist nun diese Frage bereits durch die Kritik der praktischen Vernunft entschieden: der einzige Zweck des bewussten Willens, welcher a priori gelten darf, ist die Erfüllung des kategorischen Imperativs, und nach dieser Seite hin dürfen also nur die Gefühle des Beifalls oder Missfallens, mit denen wir die ethischen Prädicate „gut" und „böse" anwenden, für nothwendig und allgemeingiltig erachtet werden. Deshalb beschränkt sich das neue Problem auf die Apriorität solcher Gefühle, denen keine Zweckabsicht vorhergeht. Dies aber sind, wie sich von vornherein übersehen lässt, die Gefühle des Schönen und des Erhabenen.

2. Nach einer anderen Seite aber erweitert sich das Problem, wenn man die logischen Functionen in Betracht zieht, um welche es sich bei allen Gefühlen und Billigungen handelt. Die Urtheile, in denen diese ausgesprochen werden, sind offenbar alle synthetisch. Prädicate wie angenehm, nützlich, schön und gut sind nicht analytisch im Subject enthalten, sondern drücken den Werth des Gegenstandes hinsichtlich eines Zwecks aus: sie sind Beurtheilungen der Zweckmässigkeit und enthalten in allen Fällen die Unterordnung des Gegenstandes unter den Zweck. Nun bezeichnet Kant in dem psychologischen Schema, welches seiner Kritik der reinen Vernunft zu Grunde liegt, das Vermögen der Subsumtion des Besonderen unter das Allgemeine, mit dem Namen der Urtheilskraft, und diese sollte auch unter den theoretischen Functionen die vermittelnde Rolle zwischen Vernunft und Verstand derart spielen, dass

---

1) Vgl. die Anmerkung am Schluss der Einleitung in die Kr. d. Urth. W. VII, 38f.

jene die Principien, letzterer die Gegenstände liefert, die Urtheilskraft aber die Anwendung der Principien auf die Gegenstände vollzieht.

Im theoretischen Gebrauch ist nun aber die Urtheilskraft analytisch, indem sie nach formal logischen Regeln die Gegenstände durch allgemeine Begriffe bestimmt: es kommt nur darauf an, dass zum Obersatz der passende Untersatz oder zum Untersatz der passende Obersatz gefunden wird, damit die richtige Conclusion erfolgt. Dieser „bestimmenden" Urtheilskraft, welche somit keiner „Kritik" bedarf, setzt nun Kant die reflectirende gegenüber, bei der die Synthesis eben in der Unterordnung unter einen Zweck besteht. Und danach formulirt sich das Problem der Kritik der Urtheilskraft dahin: ist es a priori möglich, die Natur als zweckmässig zu beurtheilen? Offenbar ist dies die höchste Synthesis der kritischen Philosophie: die Anwendung der Kategorie der praktischen Vernunft auf den Gegenstand der theoretischen. Es ist von vornherein klar, dass diese Anwendung selbst weder theoretisch noch praktisch, weder ein Erkennen noch ein Wollen sein kann: sie ist nur eine Betrachtung der Natur unter dem Gesichtspunkte der Zweckmässigkeit.

Wenn die reflectirende Urtheilskraft dieser Betrachtung die Richtung giebt, die Natur hinsichtlich ihrer Zweckmässigkeit für das betrachtende Subject als solches zu beurtheilen, so verfährt sie ästhetisch, d. h. rücksichtlich unserer Empfindungsweise[1]; wenn sie dagegen die Natur so betrachtet, als ob diese in sich selber zweckmässig sei, so verfährt sie im engeren Sinne teleologisch, und so theilt sich die Kritik der Urtheilskraft in die Untersuchung der ästhetischen und der teleologischen Probleme.

3. In dem ersten Theil ist Kant zunächst bemüht, das ästhetische Urtheil genau von den nach beiden Seiten angrenzenden Arten der Gefühls- oder Billigungsurtheile zu scheiden, und geht dazu vom Gefühl des Schönen aus. Mit dem Guten theilt das Schöne die Apriorität; aber das Gute ist das, was mit der im Sittengesetz vorgestellten Zwecknorm übereinstimmt, das Schöne dagegen gefällt ohne Begriff. Deshalb ist es auch unmöglich, ein allgemeines inhaltliches Kriterium aufzustellen, nach welchem die Schönheit mit logischer Evidenz beurtheilt werden sollte: eine ästhetische Doctrin ist unmöglich, es giebt nur eine „Kritik des Geschmacks", d. h. eine Untersuchung über die Möglichkeit der apriorischen Geltung ästhetischer Urtheile.

Auf der anderen Seite theilt das Schöne mit dem Angenehmen die Begriffslosigkeit, die Abwesenheit eines bewussten Massstabes der Beurtheilung, also die Unmittelbarkeit des Eindrucks. Aber der Unterschied liegt hier darin, dass das Angenehme etwas individuell und zufällig Wohlgefälliges ist, während das Schöne den Gegenstand eines allgemeinen und nothwendigen Gefallens bildet[2]. Der Satz, dass sich über den Geschmack nicht disputiren lasse, gilt nur in dem Sinne, dass in Sachen des Geschmacks durch begriffliche Beweise in der That nichts auszurichten ist; was aber nicht ausschliesst, dass darin eine Appellation an allgemeingiltige Gefühle möglich wäre.

1) So rechtfertigt Kant VII, 28 ff. seine Aenderung der Terminologie, vgl. II, 60 f. und oben S. 395, Anm. 3. — 2) Vgl. F. Blencke, Kant's Unterscheidung des Schönen vom Angenehmen (Strassburg 1889), wo die Analogie zu Wahrnehmungs- und Erfahrungsurtheil betont ist.

Von beiden endlich, vom Guten und vom Angenehmen, unterscheidet sich das Schöne dadurch, dass es der Gegenstand eines völlig uninteressirten Wohlgefallens ist. Dies tritt darin zu Tage, dass für das ästhetische Urtheil die empirische Realität seines Gegenstandes völlig gleichgiltig ist. Die hedonischen Gefühle setzen sämmtlich die materielle Gegenwart der sie erregenden Erscheinungen voraus; die ethische Billigung oder Missbilligung betrifft gerade die Verwirklichung des moralischen Zwecks im Wollen und Handeln: die ästhetischen Gefühle dagegen bedingen ein reines Wohlgefallen an dem blossen Vorstellungsbilde des Gegenstandes, gleichviel ob dieser für die Erkenntniss objectiv vorhanden ist oder nicht. Dem ästhetischen Leben fehlt ebenso die Gefühlsgewalt des persönlichen Wohl und Wehe wie der Ernst allgemeinwerthiger Arbeit für sittliche Zwecke, es ist das blosse Spiel der Vorstellungen in der Einbildungskraft.

Ein derartiges Wohlgefallen, welches sich nicht auf den Gegenstand, sondern nur auf das Bild des Gegenstandes bezieht, kann nicht die objective Materie darin — denn diese steht immer in Beziehungen zum Interesse des Subjects —, sondern nur die Vorstellungsform des Gegenstandes betreffen: und in dieser wird daher, wenn irgendwo, der Grund der apriorischen Synthesis zu suchen sein, welche den ästhetischen Urtheilen innewohnt. Die Zweckmässigkeit ästhetischer Gegenstände kann nicht in ihrer Angemessenheit zu irgend welchen Interessen, sondern nur in ihrer Angemessenheit zu den Erkenntnissformen bestehen, mit denen wir sie vorstellen. Die Kräfte aber, welche bei der Vorstellung eines jeden Gegenstandes mit einander thätig sind, bilden Sinnlichkeit und Verstand. Das Gefühl der Schönheit entsteht also bei solchen Gegenständen, für deren Auffassung in der Einbildungskraft Sinnlichkeit und Verstand in harmonischer Weise zusammenwirken. Solche Gegenstände sind in Ansehung der Wirkung auf unsere Vorstellungsthätigkeit zweckmässig: und darauf bezieht sich das interesselose Wohlgefallen, welches in dem Gefühl ihrer Schönheit zu Tage tritt.

Diese Beziehung aber auf die formalen Principien des gegenständlichen Vorstellens hat ihren Grund nicht in bloss individuellen Thätigkeiten, sondern in dem „Bewusstsein überhaupt“, in dem „übersinnlichen Substrat der Menschheit“. Darum ist das Gefühl einer darauf bezüglichen Zweckmässigkeit der Gegenstände allgemein mittheilbar, wenn auch nicht begrifflich beweisbar, und daraus erklärt sich die Apriorität der ästhetischen Urtheile.

4. Wird so die „absichtslose Zweckmässigkeit“ des Schönen mit der Wirkung des Gegenstandes auf die Erkenntnissfunction in Beziehung gesetzt, so begreift Kant das Wesen des Erhabenen aus einer Angemessenheit der Wirkung der Gegenstände zu dem Verhältniss des sinnlichen und des übersinnlichen Theils der menschlichen Natur.

Während das Schöne eine wohlgefällige Ruhe im Spiel der Erkenntnisskräfte bedeutet, geht der Eindruck des Erhabenen durch ein Unlustgefühl der Unzulänglichkeit hindurch. Der unermesslichen Grösse oder der überwältigenden Kraft der Gegenstände gegenüber fühlen wir die Unfähigkeit unserer sinnlichen Anschauung, ihrer Herr zu werden, als ein Bedrücken und Niederwerfen: allein über diese unsere sinnliche Unzulänglichkeit erhebt sich das übersinnliche Vermögen unserer Vernunft. Hat es die Einbildungskraft dabei nur mit extensiven

Grössenverhältnissen zu thun, — das mathematisch Erhabene —, so siegt die fest gestaltende Thätigkeit der theoretischen Vernunft: handelt es sich dagegen um die Verhältnisse der Kraft, — das dynamisch Erhabene —, so kommt das Uebergewicht unserer moralischen Würde über alle Naturgewalt zum Bewusstsein. In beiden Fällen wird das Missbehagen über unser sinnliches Unterliegen reichlich aufgewogen und überwunden durch den Triumph unserer höheren, vernünftigen Bestimmung. Und da dies das angemessene Verhältniss der beiden Seiten unseres Wesens ist, so wirken diese Gegenstände erhebend, und erzeugen das Gefühl eines Wohlgefallens der Vernunft, welches wiederum, weil es sich nur auf das Verhältniss der Vorstellungsformen gründet, allgemein mittheilbar und von apriorischer Wirkung ist.

5. Kant's ästhetische Theorie geht somit trotz ihres „subjectiven" Ausgangspunktes wesentlich auf eine Erklärung des Schönen und des Erhabenen in der Natur aus; und sie bestimmt beides durch das Verhältniss der Vorstellungsformen. Daher findet der Philosoph die reine Schönheit auch nur da, wo das ästhetische Urtheil sich auf die bedeutungslosen Formen bezieht. Wo dem Wohlgefallen eine Rücksicht auf die Bedeutung der Formen für irgend eine, wenn auch unbestimmt vorschwebende Norm beigemischt ist, da haben wir schon die anhängende Schönheit. Diese tritt überall da ein, wo das ästhetische Urtheil sich auf Gegenstände richtet, denen unsere Vorstellung eine Zweckbeziehung unterlegt. Solche Normen der anhängenden Schönheit treten nothwendig auf, sobald wir in der individuellen Erscheinung das Verhältniss zu der Gattung betrachten, welche sie darstellt. Es giebt keine Schönheitsnorm für Landschaften, Arabesken, Blumen, wohl aber für die höheren Typen der organischen Welt. Solche Normen sind die ästhetischen Ideale, und das wahre Ideal des ästhetischen Urtheils ist der Mensch.

Die Darstellung des Ideals ist die Kunst, das Vermögen der ästhetischen Production. Wenn aber diese eine zweckthätige Function des Menschen ist, so wird ihr Erzeugniss den Eindruck des Schönen nur da machen können, wo es so absichtslos, so interesselos und so begrifflos erscheint wie das Naturschöne. Die technische Kunst bringt nach Regeln und Absichten zweckentsprechende Gebilde hervor, welche geeignet sind, bestimmte Interessen zu befriedigen. Die schöne Kunst muss auf das Gefühl wirken wie ein absichtsloses Erzeugniss der Natur: sie muss „als Natur angesehen werden können".

Das also ist das Geheimniss und das Charakteristische am künstlerischen Schaffen, dass der zweckvoll bildende Geist doch in derselben Weise arbeitet wie die absichtslos und interesselos bildende Natur. Der grosse Künstler schafft nicht nach allgemeinen Regeln, er erzeugt sie selbst in der unwillkürlichen Arbeit: er ist originell und exemplarisch. Das Genie ist eine Intelligenz, welche wirkt wie die Natur.

Im Bereiche menschlicher Vernunftthätigkeit wird also die gesuchte Synthesis von Freiheit und Natur, von Zweckmässigkeit und Nothwendigkeit, von praktischer und theoretischer Function durch das Genie repräsentirt, welches in absichtsloser Zweckmässigkeit das Werk der schönen Kunst erzeugt [1]).

1) Ueber die historischen Zusammenhänge dieser von Kant im Rahmen seines Systems entwickelten Lehren vgl. P. Schlapp, Die Anfänge von Kant's Kritik des Geschmacks und des Genies. Göttingen 1899.

6. In der Kritik der teleologischen Urtheilskraft ist es die vornehmste Aufgabe, die Beziehungen festzustellen, welche nach den Gesichtspunkten des transscendentalen Idealismus zwischen der wissenschaftlichen Erklärung der Natur und der Betrachtung der ihr innewohnenden Zweckmässigkeit bestehen. Die naturwissenschaftliche Theorie kann in alle Wege nur mechanisch sein, der Zweck ist keine Kategorie und kein constitutives Princip gegenständlicher Erkenntniss: alle Naturerklärung besteht in dem Aufweis der causalen Nothwendigkeit, womit eine Erscheinung die andere hervorbringt; eine Erscheinung kann nie dadurch begreiflich gemacht werden, dass ihre Zweckmässigkeit hervorgehoben wird. Solche „faule" Teleologie ist der Tod aller Naturphilosophie. Die Auffassung der Zweckmässigkeit darf also nie ein Erkennen sein wollen.

Andrerseits aber würde man auf dem Standpunkte der mechanischen Naturerklärung nur dann ein Recht haben, die teleologische Betrachtung der Natur völlig zu verwerfen, wenn man mit Hilfe der wissenschaftlichen Begriffe das gesammte System der Erfahrung wenigstens principiell bis auf den letzten Rest begreiflich zu machen im Stande wäre. Sollten sich aber Punkte finden, wo die wissenschaftliche Theorie nicht etwa wegen der extensiven Beschränktheit des Materials der bisherigen menschlichen Erfahrung, sondern wegen der beständigen Form ihrer principiellen Bestimmtheit zur Erklärung des Gegebenen nicht ausreicht, so würde an diesen Punkten die Möglichkeit einer Ergänzung des Wissens durch eine teleologische Betrachtung zugestanden werden müssen, wenn sich zugleich zeigte, dass das mechanisch Unerklärliche den unabweisbaren Eindruck des Zweckmässigen macht. Kritische Teleologie kann also nur die Grenzbegriffe der mechanischen Naturerklärung betreffen.

Der erste darunter ist das Leben. Eine mechanische Erklärung des Organismus ist nicht nur bisher nicht gelungen, sondern sie ist auch nach Kant principiell unmöglich. Jedes Leben ist immer nur wieder durch anderes Leben zu erklären. Man soll die einzelnen Functionen der Organismen durch den mechanischen Zusammenhang ihrer Theile unter einander und mit der Umgebung begreifen: aber man wird immer die Eigenart der organisirten Materie und ihre Reactionsfähigkeit als ein nicht weiter reducirbares Moment in Rechnung ziehen müssen. Ein „Archäologe der Natur" möge die Genealogie des Lebendigen, die Entstehung der einen Arten aus den anderen nach mechanischen Principien so weit wie möglich zurückverfolgen[1]): er wird immer bei einer ursprünglichen Organisation stehen bleiben müssen, die er durch den blossen Mechanismus der unorganischen Materie nicht erklären kann.

Diese Erklärung aber ist deshalb unmöglich, weil das Wesen des Organismus darin besteht, dass das Ganze ebenso durch die Theile, wie der Theil durch das Ganze bestimmt, dass jedes Glied ebenso Ursache wie Wirkung des Ganzen ist. Diese wechselseitige Causalität ist mechanisch unbegreiflich: der Organismus ist das Wunder in der Erfahrungswelt[2]). Eben dieses auf sich selbst bezogene Spiel der Formen und Kräfte ist es aber auch, welches im Organismus den Eindruck des Zweckmässigen macht. Darum ist die

---

1) Die Stellen, in denen Kant der späteren Descendenztheorie vorgegriffen hat, sind gesammelt bei Fr. Schultze, Kant und Darwin (Jena 1874). — **2)** Vgl. oben S. 392.

teleologische Betrachtung der Organismen nothwendig und allgemeingiltig. Aber sie darf auch nie etwas anderes sein wollen, als eine Betrachtungsweise. Das Denken darf sich im Einzelnen nie dabei beruhigen: sondern der Einblick in diese zweckvolle Lebendigkeit muss vielmehr als heuristisches Princip für die Aufsuchung der mechanischen Zusammenhänge dienen, mittels deren sie sich in jedem einzelnen Falle realisirt.

7. Eine zweite Grenze der Naturerkenntniss bezeichnet Kant mit dem Namen der Specification der Natur. Aus reiner Vernunft ergeben sich die allgemeinen Formen der Naturgesetzmässigkeit, allein auch nur diese. Die besonderen Naturgesetze ordnen sich zwar jenen allgemeinen unter, aber sie folgen nicht daraus. Ihr besonderer Inhalt ist nur empirisch, d. h. in Rücksicht der reinen Vernunft zufällig, von nur thatsächlicher Geltung[1]). Es ist niemals zu begreifen, weshalb es gerade dieser und nicht ein anderer Inhalt ist. Zugleich aber erweist sich dieses Besondere der Natur als durchaus zweckmässig: einerseits in Rücksicht auf unsere Erkenntniss, indem sich die Fülle des Thatsächlichen der Erfahrung geeignet zeigt, unter die apriorischen Formen der Erfahrung untergeordnet zu werden, — andrerseits auch zweckmässig in sich selbst, insofern sich die ganze bunte Mannigfaltigkeit des Gegebenen zu einer objectiv einheitlichen Wirklichkeit zusammenfügt.

Hierin liegen die Gründe a priori, die Natur als Ganzes unter dem Gesichtspunkte der Zweckmässigkeit zu betrachten und in dem ungeheuren Mechanismus ihrer Causalzusammenhänge die Realisirung eines höchsten Vernunftzweckes zu sehen. Dieser Zweck aber kann wiederum nach dem Primat der praktischen Vernunft kein anderer sein als das Sittengesetz und seine Verwirklichung durch die geschichtliche Gesammtentwicklung des menschlichen Geschlechts: damit mündet die teleologische Betrachtung in den moralischen Glauben an die göttliche Weltordnung.

Betrachten wir endlich so die Natur als in dem Sinne zweckmässig, dass in ihr die allgemeinen Formen und die besonderen Inhaltsbestimmungen völlig mit einander übereinstimmen, so erscheint der göttliche Geist als die Vernunft, welche mit ihren Formen zugleich den Inhalt erzeugt, als intellectuelle Anschauung oder intuitiver Verstand[2]). In diesem Begriffe laufen die Ideen der drei Kritiken zusammen.

2. Kapitel. Die Entwicklung des Idealismus.

R. Haym, Die romantische Schule. Berlin 1870.

Die Ausbildung der von Kant gewonnenen Principien zu den umfassenden Systemen der deutschen Philosophie vollzog sich unter der Zusammenwirkung sehr verschiedenartiger Umstände. In äusserer Hinsicht wurde es zunächst von Bedeutung, dass der Kriticismus, nachdem er anfänglich das Geschick der Nichtbeachtung und des Missverständnisses erlebt hatte, zuerst von den führenden Geistern der Universität Jena auf den Schild erhoben und zum Mittelpunkt

---

1) Hier knüpft Kant in höchst interessanter Weise an die letzten Speculationen der Leibniz'schen Monadologie an: vgl. oben S. 348. — 2) Krit. d. Urth. § 77. Vgl. G. Thiele, Kant's intellectuelle Anschauung. Halle 1876.

einer glänzenden akademischen Lehrthätigkeit gemacht wurde: darin aber lag der Anlass dazu, die Fundamente, welche Kant durch seine sorgsame Scheidung und feine Anordnung der philosophischen Probleme gelegt hatte, zu einem einheitlichen und eindrucksvollen Lehrsystem auszubauen. Der Systemtrieb hat das philosophische Denken zu keiner Zeit so energisch beherrscht wie zu dieser, und ein gut Theil der Schuld daran hatte das Begehren einer in hoher und vielseitiger Erregung begriffenen Zuhörerschaft, die von dem Lehrer eine geschlossene wissenschaftliche Weltanschauung verlangte.

In Jena aber befand sich die Philosophie dicht neben Weimar, der Residenz Goethe's und der litterarischen Hauptstadt von Deutschland. In stetiger persönlicher Berührung regten sich hier Dichtung und Philosophie gegenseitig an, und seitdem Schiller die gedankliche Verbindung zwischen beiden hergestellt hatte, griffen sie mit ihrer rapiden Vorwärtsbewegung immer inniger und tiefer in einander.

Ein drittes Moment ist rein philosophischer Natur. Ein folgenreiches Zusammentreffen wollte es, dass gerade zu der Zeit, wo die Vernunftkritik des „Alles zermalmenden" Königsbergers sich Bahn zu brechen anfing, in Deutschland das festest gefügte und wirkungsvollste aller metaphysischen Systeme, der Typus des „Dogmatismus", bekannt wurde: der Spinozismus. Durch den Streit zwischen Jacobi und Mendelssohn, der sich auf Lessing's Stellung zu Spinoza bezog, war des letzteren Lehre eben in das lebhafteste Interesse gerückt, und so wurden bei dem tiefen Gegensatz, der zwischen beiden waltet, Kant und Spinoza die beiden Pole, um welche sich das Denken der folgenden Generation bewegte.

Das Vorwiegen des kantischen Einflusses lässt sich nun aber hauptsächlich darin erkennen, dass der gemeinsame Charakter aller dieser Systeme der Idealismus[1] ist: sie entwickeln sich sämmtlich aus den antagonistischen Gedankenmächten, welche in Kant's Behandlung des Ding-an-sich-Begriffes mit einander verschlungen waren. Nach kurzer Zeit kritischen Zögerns übernahmen Fichte, Schelling und Hegel die Führung, um die Welt restlos als ein System der Vernunft zu begreifen. Der kühnen Energie ihrer metaphysischen Speculation, welche von zahlreichen Schülern zu bunter Mannigfaltigkeit ausgebreitet wurde, tritt in Männern wie Schleiermacher und Herbart die kantische Erinnerung an die Grenzen der menschlichen Erkenntniss gegenüber: während andrerseits dasselbe Motiv sich in den Bildungen einer Metaphysik des Irrationalen durch Schelling's spätere Lehre und bei Schopenhauer entfaltete.

---

1) Es sei hier von vornherein bemerkt, dass nicht nur die Hauptreihe der Entwicklung von Reinhold zu Fichte, Schelling, Krause, Schleiermacher und Hegel idealistisch ist, sondern auch die ihr gewöhnlich gegenübergestellten Herbart und Schopenhauer, — sofern man nämlich als „Idealismus" die Auflösung der Erfahrungswelt in Bewusstseinsprocesse versteht. Herbart und Schopenhauer sind in demselben Masse „Idealisten" wie Kant: sie statuiren Dinge-an-sich, aber die sinnliche Welt ist auch ihnen ein „Bewusstseinsphänomen". Bei Schopenhauer pflegt dies auch beachtet zu werden. Bei Herbart dagegen hat der Umstand, dass er die Dinge-an-sich Realen nannte, in Verbindung mit der Thatsache, dass er aus ganz anderen Gründen der Fichte-Hegel'schen Richtung Opposition machte, zu der durchaus schiefen und irreführenden, durch alle bisherigen Lehrbücher der Geschichte der Philosophie laufenden Ausdrucksweise geführt, seine Lehre als „Realismus" und ihn im Gegensatze zu den „Idealisten" als „Realisten" zu bezeichnen.

Gemeinsam aber ist allen diesen Systemen die Allseitigkeit des philosophischen Interesses, der Reichthum an schöpferischen Gedanken, die Feinfühligkeit für die Bedürfnisse der modernen Bildung und die siegreiche Kraft einer principiellen Durcharbeitung des historischen Ideenstoffes.

Die Kritik der reinen Vernunft fand anfangs wenig Beachtung, später heftige Gegnerschaft. Den bedeutendsten Anstoss dazu gab Friedrich Heinrich Jacobi (1743—1819, der Jugendfreund Goethe's, eine typische Persönlichkeit für die Entwicklung des deutschen Gefühlslebens aus der Zeit von Sturm und Drang bis in die der Romantik, der Hauptvertreter des Princips der religiösen Sentimentalität, zuletzt Präsident der Münchner Akademie). Seine Hauptschrift führt den Titel: „David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus" (1787); dazu die Abhandlung „Ueber das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen" (1802). Die Schrift „Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung" (1811) ist gegen Schelling gerichtet. Vgl. auch seine Einleitung in seine philosophischen Schriften im zweiten Bande der Gesammtausgabe (6 Bde., Leipzig 1812—25). Vgl. über seine Lehre FR. HARMS (Berlin 1876). Sein Hauptschüler war Fr. Köppen (1775—1858; Darstellung des Wesens der Philosophie, Nürnberg 1810; vgl. über ihn den Art. K. von W. WINDELBAND in Ersch u. Gruber's Encyklopädie).

Ferner sind als Gegner Kant's zu nennen Gottlob Ernst Schulze (1761—1823), der Verfasser der anonymen Schrift „Aenesidemus oder über die Fundamente der Elementarphilosophie" (1792) und einer „Kritik der theoretischen Philosophie" (Hamburg 1801); J. G. Hamann (vgl. oben S. 416), dessen „Recension" der Kritik erst 1801 in Reinhold's Beiträgen gedruckt wurde, und G. Herder in seiner Schrift „Verstand und Vernunft, eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft" (1799), sowie in der „Kalligone" (1800).

Positiver wirkten in der Entwicklung der kantischen Lehre Jac. Sig. Beck (1761—1842; Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurtheilt werden muss, Riga 1796, vgl. W. DILTHEY im Arch. f. Gesch. d. Philos. II, 592 ff.), und Salomon Maimon (gest. 1800; Versuch einer Transscendentalphilosophie, 1790; Versuch einer neuen Logik, 1794; Die Kathegorien des Aristoteles, 1794; vgl. J. WITTE, S. M., Berlin 1876, u. A. MOLTZNER, Greifswald 1890).

In Jena wurde die kantische Philosophie durch den Professor Erh. Schmid eingeführt; ihr Hauptorgan war die seit 1785 unter der Redaction von Schütz und Hufeland dort erscheinende „Allgemeine Litteraturzeitung". Den meisten Erfolg für die Verbreitung des Kriticismus hatten K. L. Reinhold's zuerst in Wieland's „deutschem Merkur" (1786) erschienenen „Briefe über die kantische Philosophie".

Derselbe beginnt auch die Reihe der Umbildungen. Karl Leonh. Reinhold (1758—1823; aus dem Barnabitenkloster in Wien entflohen, 1788 Professor in Jena, von 1794 an in Kiel) schrieb „Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens" (Jena 1789), und „Das Fundament des philosophischen Wissens" (1791). Er war ein temperamentvoller, aber wenig selbständiger Mann: seine Fähigkeit des Anempfindens und ein gewisses Geschick des Formulirens haben ihn der kantischen Sache grosse, aber nicht unbedenkliche Verdienste leisten lassen. Darin besteht die Bedeutung seiner Jenenser Zeit: später gerieth er nach mannigfachem Wechsel seines Standpunkts in Wunderlichkeit und Vergessenheit. Die in der Jenenser Zeit vorgetragene Lehre gab in groben Zügen eine oberflächlich systematische Darstellung, welche alsbald zum Schulsystem der „Kantianer" wurde. Die Namen dieser zahlreichen Männer ihrer Vergessenheit zu entreissen, ist nicht dieses Orts.

Sehr viel feiner, geistreicher und selbständiger hat Kant's Ideen Fr. Schiller verarbeitet. Von seinen philosophischen Abhandlungen sind hauptsächlich zu nennen: Ueber Anmuth und Würde, 1793; Vom Erhabenen, 1793; Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschengeschlechts, 1795; Ueber naive und sentimentalische Dichtung, 1796; dazu die philosophischen Gedichte wie „Die Künstler", „Ideal und Leben" und der Briefwechsel mit Körner, Goethe und W. v. Humboldt. Vgl. K. TOMASCHEK, Sch. in seinem Verhältniss zur Wissenschaft, Wien 1862; K. TWESTEN, Sch. in seinem Verhältniss zur Wissenschaft, Berlin 1863; KUNO FISCHER, Sch. als Philosoph, 2. Aufl., 1891; FR. UEBERWEG, Sch. als Historiker und Philosoph, hrsg. von BRASCH, Leipzig 1884; G. GEIL, Sch.'s Verhältniss zur kantischen Ethik, Strassburg 1888; K. GNEISSE, Sch.'s Lehre von der ästhetischen Wahrnehmung, Berlin 1893; K. BERGER, Die Entwicklung von Sch.'s Aesthetik, Weimar 1893; E. KÜHNEMANN, Kant's und Sch.'s Begründung der Aesthetik, München 1895.

Johann Gottlieb Fichte, 1762 zu Rammenau in der Lausitz geboren, in Schulpforta und an der Universität Jena gebildet, erhielt, nachdem er manche Schicksale als Hauslehrer durchgemacht hatte und durch seine, zufällig anonym erschienene und allgemein Kant zugeschriebene Erstlingsarbeit „Kritik aller Offenbarung" (1792) berühmt geworden war, 1794 in Zürich den Ruf als Reinhold's Nachfolger an der Jenenser Professur. Nach glänzender

Wirksamkeit wurde er 1799 wegen des „Atheismusstreites“ (vgl. seine „Appellation an das Publicum“ und die „Gerichtliche Verantwortungsschrift“) entlassen und ging nach Berlin, wo er mit den Romantikern in Verkehr trat. 1805 war er zeitweilig der Universität Erlangen zugewiesen, 1806 ging er nach Königsberg, und kehrte dann nach Berlin zurück, wo er im Winter 1807/8 die „Reden an die deutsche Nation“ hielt. An der neu errichteten Berliner Universität fungirte er als Professor und als erster gewählter Rector. Er starb 1814 am Lazarethfieber. Vgl. J. G. F.'s Leben und litterarischer Briefwechsel, hrsg. von seinem Sohne, Sulzbach 1830 (1862). Wie er sich mit grosser Energie aus schwierigen Verhältnissen herausgearbeitet hat, so ist sein ganzes Leben von Thatendurst und Weltverbesserungsbedürfniss erfüllt. Mit den Principien der kantischen Lehre will er das Leben, zunächst das Universitätswesen und das Studententhum reformiren. Als Redner und Prediger findet er den Kern seiner Wirksamkeit. Hochfliegende Pläne, ohne Rücksicht auf das Wirkliche und oft wohl auch ohne genügende Kenntniss des Gegebenen, bilden den Inhalt seines rastlosen Strebens, in welchem sich die „Philosophie des Willens“ verkörpert. Vor allem hat er die Unerschrockenheit und Selbstlosigkeit seines Idealismus in seinen „Reden an die deutsche Nation“ bewährt, in denen er (1807) mit glühendem Patriotismus sein Volk zur geistigen Einkehr in sich selbst, zur sittlichen Reform und dadurch zur politischen Befreiung aufrief. Die Hauptschriften sind: Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, 1794; Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre, 1795; Naturrecht 1796; die beiden Einleitungen in die Wissenschaftslehre, 1797; System der Sittenlehre, 1798; Die Bestimmung des Menschen, 1800; Der geschlossene Handelsstaat, 1801; Ueber das Wesen des Gelehrten, 1805; Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, 1806; Anweisung zum seligen Leben, 1806. Werke, 8 Bde., Berlin 1845f.; Nachgel. Werke, 3 Bde., Bonn 1834; Briefwechsel mit Schelling, Leipzig 1856. Vgl. J. H. Löwe, Die Philos. Fichte's, Stuttgart 1862. R. Adamson, Fichte, London 1881. G. Schwabe, F.'s und Schopenhauer's Lehre vom Willen, Jena 1887. M. Carrière, F.'s Geistesentwicklung, München 1894.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, 1775 zu Leonberg (Württemberg) geboren, kam nach seiner Ausbildung in Tübingen 1796 nach Leipzig, wurde 1798 Professor in Jena und 1803 in Würzburg. 1806 an die Münchner Akademie berufen, zeitweilig (1820—26) an der Erlanger Universität thätig, trat er 1827 in die neu begründete Münchner Universität ein. Von hier folgte er 1840 dem Rufe nach Berlin, wo er seine Lehrthätigkeit bald aufgab. Er starb 1854 in Ragaz. Vgl. Aus Sch.'s Leben in Briefen, hrsg. von Plitt, Leipzig 1869f. Caroline, Briefe etc., hrsg. von G. Waitz, Leipzig 1871. In seiner Persönlichkeit überwiegt die combinative Fähigkeit einer allseitig angeregten Phantasie: Religion und Kunst, Naturwissenschaft und Geschichtsforschung bieten ihm einen reichen Inhalt dar, durch den er die kantisch-fichtesche Systematik sachlich zu beleben und mit vielen anderen Interessen in lebendigen und fruchtbaren Zusammenhang zu setzen weiss. Aber dadurch erklärt es sich auch, dass er in fortwährender Umbildung seiner Lehre begriffen erscheint, während er selbst in der Grundauffassung von Anfang bis zu Ende sich gleich zu bleiben meinte. Seine philosophische und schriftstellerische Entwicklung zerfällt in fünf Perioden: 1) Die Naturphilosophie: Ideen zu einer Philos. der Natur, 1797; Von der Weltseele, 1798; Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, 1799; — 2) Der ästhetische Idealismus: Der transscendentale Idealismus, 1880; Vorlesungen über die Philosophie der Kunst. — 3) Der absolute Idealismus: Darstellung meines Systems der Philosophie, 1801; Bruno oder über das natürliche und göttliche Princip der Dinge, 1802; Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, 1803; — 4) Die Freiheitslehre: Philosophie und Religion, 1804; Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, 1809; Denkmal der Schrift Jacobi's von den göttlichen Dingen, 1812; — 5) Philosophie der Mythologie und Offenbarung, Vorlesungen im zweiten Theil der Schriften. — Ges. Werke, 14 Bde., Stuttg. und Ausgb. 1856—1861. Vgl. über ihn die Vorlesungen von K. Rosenkranz (Danzig 1843); ferner L. Noack, Sch. und die Philos. der Romantik, Berlin 1859; E. v. Hartmann, Sch.'s positive Philosophie, Berlin 1869; R. Zimmermann, Sch.'s Philosophie der Kunst, Wien 1876; C. Frantz, Sch.'s positive Philosophie, Cöthen 1879f.; Fr. Schaper, Sch.'s Philos. der Mythologie und der Offenbarung, Nauen 1893f.

Unter den Schelling nahestehenden Denkern mögen hervorgehoben sein: von den Romantikern Fr. Schlegel (1772—1829; Charakteristiken und Kritiken im „Athenäum“ 1799f.; Lucinde, 1799; Philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804—6, hrsg. von Windischmann, 1836f. Sämmtliche Schriften, 15 Bde., Wien 1846) und Novalis (Fr. v. Hardenberg, 1772—1801), auch K. W. F. Solger (1780—1819; Erwin, 1815; Philosophische Gespräche, 1817; Vorlesungen über Aesthetik, hrsg. von Heyse, 1829); ferner Lor. Oken (1779—1851, Lehrbuch der Naturphilosophie, Jena 1809; vgl. A. Ecker, L. O., Stuttgart 1880), H. Steffens (1773—1845, ein Norweger, Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft, 1806), G. H. Schubert (1780—1860, Ahndungen einer allg. Geschichte des Lebens, 1806f.); J. J. Wagner (1775—1841, System der Idealphilosophie, 1804, Organon der menschlichen

Erkenntniss, 1830); Franz Baader (1765—1841: Fermenta cognitionis, 1822 ff.; Speculative Dogmatik, 1827 ff. Ges. Schriften mit Biographie von Fr. Hoffmann hrsg., Leipzig 1851 ff.); endlich K. Chr. Fr. Krause (1781—1832: Entwurf des Systems der Philosophie, 1804; Urbild der Menschheit, 1811; Abriss des Systems der Philosophie, 1825; Vorlesungen über das System der Philosophie, 1828. Seit einigen Jahren erscheinen aus dem Nachlass unerschöpfliche Massen, hrsg. von P. Hohlfeld und A. Wünsche. Vgl. R. Eucken, Zur Erinnerung an K., Leipzig 1881).

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Schelling's älterer Freund, war 1770 in Stuttgart geboren, studirte in Tübingen, war Hauslehrer in Bern und Frankfurt und begann 1801 seine Lehrthätigkeit in Jena, wo er 1805 ausserordentlicher Professor wurde. Nach 1806 wurde er Zeitungsredacteur in Bamberg und 1808 Gymnasialdirector in Nürnberg. 1816 ging er als Professor nach Heidelberg, 1818 von da nach Berlin, wo er bis zu seinem Tode 1831 als Haupt einer immer glänzender sich ausbreitenden Schule wirkte. Er veröffentlichte ausser den Abhandlungen in dem mit Schelling zusammen herausgegebenen „kritischen Journal der Philosophie“: Phänomenologie des Geistes, 1807; Wissenschaft der Logik, 1812 ff.; Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, 1817; Grundlinien der Philosophie des Rechts, 1821. Seit 1827 waren die „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik“ das Organ seiner Schule. Die Werke mit Einschluss der von seinen Schülern redigirten Vorlesungen wurden in 18 Bdn., Berlin 1832 ff., herausgegeben. H. war eine durchaus lehrhafte und schematisirende Natur. Ein überaus reiches und gründliches Wissen, das auf den historischen Gebieten noch tiefer und umfassender war als auf den naturwissenschaftlichen, ordnet sich bei ihm zu einem grossen systematischen Gefüge; Phantasie und praktische Absicht treten in seinem Leben weit hinter dem rein intellectuellen Bedürfniss zurück, die Gesammtheit der menschlichen Erkenntnisse als eine historische Nothwendigkeit und einen einheitlichen Zusammenhang zu begreifen. Diese didaktische Uniformität tritt auch in seiner Ausbildung der Terminologie im guten wie im schlechten Sinne hervor. Aus der sehr ausgebreiteten Litteratur seien genannt: C. Rosenkranz, H.'s Leben (Berlin 1844), und H. als deutscher Nationalphilosoph (Berlin 1870); H. Ulrici, Ueber Princip und Methode der H.'schen Philos. (Leipzig 1841); R. Haym, H. und seine Zeit (Berlin 1857); K. Köstlin, H. (Tübingen 1870); J. Klaiber, Hölderlin, Schelling und Hegel in ihren schwäbischen Jugendjahren (Stuttgart 1877); E. Caird, H. (London 1883); G. Morris, H.'s philosophy of the state and of history (London 1888); P. Barth, Die Geschichtsphilos. H.'s (Leipzig 1890); W. Wallace, Prolegomena to the study of H.'s philosophy (Oxford 1894). Gegenwärtig erscheint Kuno Fischer's Werk über Hegel als achter Band der Jubiläumsausgabe seiner „Geschichte der neueren Philosophie“ und ist in seiner glänzenden Darstellung z. Z. bis zu H.'s Logik einschliesslich fortgeschritten.

Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher, 1768 in Breslau geboren, auf den Herrnhutischen Erziehungsanstalten zu Niesky und Barby und auf der Universität Halle gebildet, nahm nach Privatstellungen ein Vicariat in Landsberg a. W. und 1796 die Function als Prediger an der Berliner Charité an. 1802 ging er als Hofprediger nach Stolpe, 1804 als Extraordinarius nach Halle, 1806 wieder nach Berlin, wo er 1809 Prediger an der Dreifaltigkeitskirche und 1810 Professor an der Universität wurde. Beide Aemter verwaltete er, erfolgreich zugleich in der kirchenpolitischen Bewegung (Union) stehend, bis zu seinem Tode 1834. Seine philosophischen Schriften bilden die dritte Abtheilung der nach seinem Tode gesammelten Werke (Berlin 1835 ff.). Sie enthält die Vorlesungen über Dialektik, Aesthetik etc.; unter den Schriften sind zu erwähnen: Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799); Monologen (1800); Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre (1803). Das wichtigste Werk, Die Ethik, liegt in der Sammlung in der Redaction von Al. Schweizer, ausserdem in einer Ausgabe von A. Twesten (Berlin 1841) vor. Schl.'s liebenswürdiges, feinsinnig ausgleichendes Wesen entwickelt sich besonders in den Versuchen, die ästhetische und philosophische Bildung seiner Zeit mit dem religiösen Bewusstsein in Einklang zu setzen. Mit zarter Hand weiss er zwischen beiden gedankliche Fäden herüber und hinüber zu spinnen und den Gegensatz der Anschauungen und Begriffe im Gefühl versöhnend aufzuheben. Vgl. Aus Sch.'s Leben in Briefen, hrsg. von L. Jonas und W. Dilthey, 4 Bde., Berlin 1858—63. — D. Schenkel, Sch., Elberfeld 1868; W. Dilthey, Leben Sch.'s, Bd. I, Berlin 1870; A. Ritschl, Sch.'s Reden üb. d. Rel., Bonn 1875; F. Bachmann, Die Entwicklung der Ethik Schl.'s, Leipzig 1892.

Johann Friedrich Herbart, 1776 zu Oldenburg geboren, dort und an der Jenenser Universität gebildet, eine Zeit lang in Bern als Hauslehrer thätig und mit Pestalozzi bekannt, wurde 1802 Privatdocent in Göttingen, war 1809—1833 Professor in Königsberg und kehrte dann als solcher nach Göttingen zurück, wo er 1841 starb. Seine Hauptschriften sind: Hauptpunkte der Metaphysik, 1806; Allgemeine praktische Philosophie, 1808; Einleitung in die Philosophie, 1813; Lehrbuch zur Psychologie, 1816; Psychologie als Wissenschaft, 1824 f.

Gesammtausgabe von G. Hartenstein, 12 Bde., Leipzig 1850 ff.; im Erscheinen begriffen von K. Kehrbach seit 1882. Die pädagogischen Schriften hat O. Willmann in 2 Bdn., Leipzig 1873 und 1875, herausgegeben. H.'s philosophische Thätigkeit ist durch begrifflichen Scharfsinn und polemische Energie ausgezeichnet. Für das was ihm an anschaulicher Fülle und an ästhetischer Beweglichkeit abgeht, entschädigt er durch ernste Gesinnung und eine hohe, ruhig klare Lebensauffassung. Seine streng wissenschaftliche Art hat ihn für geraume Zeit zu einem erfolgreichen Gegner der dialektischen Richtung der Philosophie gemacht. Vgl. G. Hartenstein, Die Probleme und Grundlehren der allgemeinen Metaphysik (Leipzig 1836); J. Kaftan, Sollen und Sein (Leipzig 1872); J. Capesius, Die Metaphysik Herbart's (Leipzig 1878).

Arthur Schopenhauer, 1778 in Danzig geboren, ging erst spät zum wissenschaftlichen Leben über, studirte in Göttingen und Berlin, promovirte 1813 in Jena mit der Schrift über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, lebte zeitweilig in Weimar und Dresden, habilitirte sich 1820 in Berlin, zog sich aber, nachdem er in einer mehrfach durch Reisen unterbrochenen Lehrthätigkeit keinen Erfolg gehabt, 1831 in das Privatleben nach Frankfurt a. M. zurück, wo er 1860 starb. Das Hauptwerk ist „Die Welt als Wille und Vorstellung", 1819. Daran schliessen sich „Ueber den Willen in der Natur", 1836, „Die beiden Grundprobleme der Ethik", 1841; endlich „Parerga und Paralipomena", 1851. Gesammtausgabe in 6 Bdn., Leipzig 1873 f., seitdem mehrfach herausgegeben und durch Nachlass, Briefe etc. vervollständigt, am sorgfältigsten von E. Grisebach. Sch.'s eigenartige, widerspruchsvolle Persönlichkeit ist wie seine Lehre am tiefsten von Kuno Fischer (9. Bd. der Gesch. d. neueren Philos., 2. Aufl. 1898) erfasst worden. Der eigensinnigen Leidenschaftlichkeit seines Charakters paart sich eine geniale Freiheit des Intellects, die einen grossen Reichthum gelehrten Wissens mit glücklicher Combinationsgabe zu überschauen und zusammenzuschauen vermag, zugleich aber die so gefundene Welt- und Lebensanschauung mit künstlerischer Vollendung zur Darstellung zu bringen weiss. Einer der grössten philosophischen Schriftsteller, hat Sch. durch seine Kunst zu formuliren und seine von aller gelehrten Pedanterie freie, an das gebildete Bewusstsein geistreich anknüpfende Sprache die grössten Wirkungen ausgeübt. Wenn er sich dabei über seine historische Stellung in der nachkantischen Philosophie täuschte und dadurch in eine fast pathologische Einsamkeit brachte, so hat er doch andererseits vielen Grundgedanken dieser ganzen Entwicklung die glücklichste und wirksamste Form gegeben. Vgl. W. Gwinner, Sch.'s Leben, 2. Aufl. (Leipzig 1878); J. Frauenstädt, Briefe über die Sch.'sche Philosophie (Leipzig 1854); R. Seydel, Sch.'s System (Leipzig 1857); A. Haym, A. Sch. (Berlin 1864); G. Jellinek, Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer's (Leipzig 1872). W. Wallace, Sch. (London 1891); R. Lehmann, Sch., ein Beitrag zur Psychologie der Metaphysik (Berlin 1894).

Neben der metaphysischen Hauptentwicklung läuft eine psychologische Nebenlinie, eine Reihe solcher Schulen, welche den Lehren der grossen Systeme sich auf dem Wege psychologischer Methode oft eklektisch nähern. So verhält sich zu Kant und Jacobi J. Fr. Fries (1773—1843: „Reinhold, Fichte und Schelling", 1803; Wissen, Glaube und Ahndung, 1805; Neue Kritik der Vernunft, 1807; Psychische Anthropologie, 1820 f. Vgl. Kuno Fischer, Die beiden kantischen Schulen in Jena. Akad. Reden, Stuttg. 1862), — zu Kant und Fichte Wilh. Traug. Krug (1770—1842; Organon der Philosophie, 1801; Handwörterbuch der philos. Wissenschaften, 1827 ff.), — zu Fichte und Schelling Fried. Bouterwek (1766—1828, Apodiktik, 1799, Aesthetik: 1806), — zu Schelling J. P. V. Troxler (1780—1866, Naturlehre des menschlichen Erkennens, 1828), — zu Herbart endlich Fr. Beneke (1798—1854, Psychologische Skizzen, 1825 und 27; Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft, 1832; Metaphysik und Religionsphilosophie, 1840; Die neue Psychologie, 1845).

§ 41. Das Ding-an-sich.

Die packende Gewalt, welche Kant's Philosophie über die Gemüther gewann, verdankte sie[1]) hauptsächlich dem Ernst und der Grösse ihrer sittlichen Weltauffassung: der Fortschritt des Denkens jedoch knüpfte sich zunächst an die neue Gestaltung, welche die Principien der Erkenntnisstheorie in der Kritik der reinen Vernunft erfahren hatten. Kant übernahm den Gegensatz von Phaenomena und Noumena aus der früheren Philosophie: aber er erweiterte durch die transscendentale Analytik das Reich der Erscheinungen zu dem ganzen Umfange

1) Dies ist namentlich aus Reinhold's Briefen über die kant. Ph. zu erkennen.

menschlicher Erkenntniss, und das Ding-an-sich blieb nur als ein problematischer Begriff bestehen, wie ein rudimentäres Organ, das zwar für die historische Genesis dieser Erkenntnisstheorie charakteristisch sein mochte, aber keine lebendige Function darin ausübte.

1. Dies hat zuerst Jacobi gesehen, wenn er bekannte, dass man ohne Voraussetzung des Realismus nicht in das kantische System hinein kommen und mit derselben nicht darin bleiben könne[1]: denn der anfänglich eingeführte Begriff der Sinnlichkeit involvire das Causalverhältniss des Afficirtwerdens durch Dinge-an-sich, welches nach der Lehre der Analytik, dass Kategorien nicht auf Dinge-an-sich angewendet werden dürfen, zu denken verboten sei. In diesem Widerspruch, Dinge-an-sich denken zu wollen und doch nicht denken zu dürfen, bewegt sich die ganze Vernunftkritik: und dabei hilft diese widerspruchsvolle Annahme nicht einmal dazu, der Erkenntniss der Erscheinungen auch nur die geringste Beziehung auf Wahrheit zu gewähren. Denn nach Kant stellt die Seele vor „nicht sich selbst noch andere Dinge, sondern solches einzig und allein, was weder sie selbst ist noch was andere Dinge sind“[2]. Das Erkenntnissvermögen schwebt zwischen einem problematischen X des Subjects und einem gleich problematischen X des Objects. Die Sinnlichkeit hat nichts hinter sich und der Verstand nichts vor sich: „in einem zwiefachen Hexenrauche, Raum und Zeit genannt, spuken Erscheinungen, in denen Nichts erscheint“[3]. Nimmt man Dinge an, so lehrt Kant, dass die Erkenntniss damit nicht das geringste zu thun habe. Die kritische Vernunft ist eine um lauter Nichts, d. h. nur um sich selbst geschäftige Vernunft. Will deshalb der Kriticismus nicht dem Nihilismus oder absoluten Skepticismus verfallen, so muss der transscendentale Idealist den Muth haben, den „stärksten“ Idealismus zu behaupten[4]: er muss erklären, dass nur die Erscheinungen sind.

In der Behauptung, was Kant den Gegenstand der Erkenntniss nennt, sei in Wahrheit „Nichts“, steckt nun eben als Voraussetzung derselbe naive Realismus, dessen Zerstörung die grosse Leistung der transscendentalen Analytik war: und ebenderselbe Realismus bestimmt denn auch die Erkenntnisstheorie des Glaubens, welche Jacobi „der transscendentalen Unwissenheit“, nicht ohne durchweg von ihr abhängig zu sein, entgegenstellt. Alle Wahrheit ist Erkenntniss des Wirklichen; das Wirkliche aber macht sich im menschlichen Bewusstsein nicht durch das Denken, sondern durch das Gefühl geltend: gerade Kant's Experiment beweise, dass das Denken allein sich in einem Kreise bewege, aus dem es keinen Zugang zur Wirklichkeit giebt, in einer endlosen Reihe des Bedingten, worin kein Unbedingtes zu finden ist. Das Grundgesetz der Causalität lässt sich ja geradezu formuliren: es giebt nichts Unbedingtes. Das Wissen also oder das demonstrirbare Denken ist seinem Wesen nach, wie Jacobi sagt, Spinozismus, Lehre von der mechanischen Nothwendigkeit alles Endlichen: und es ist das Interesse der Wissenschaft, dass kein Gott sei, — ja, ein Gott der gewusst werden könnte, wäre gar kein Gott[5]. Auch wer im Herzen ein Christ ist, muss im Kopf ein Heide sein: sowie er das Licht, das im Herzen ist, in den Verstand bringen will, erlischt es[6]. Aber dies Wissen ist eben auch nur ein

1) Jacobi, W. II, 304. — 2) Allwill XV; W. I, 121. — 3) W. III, 111f. — 4) W. II, 310. — 5) W. III, 384. — 6) An Hamann; I, 367.

mittelbares Erkennen; das wahre, unmittelbare Erkennen ist das Gefühl: in diesem sind wir mit dem Gegenstande wahrhaft Eins[1]) und besitzen ihn wie uns selbst in der Gewissheit beweislosen Glaubens[2]). Dies Gefühl ist aber seinen Gegenständen nach doppelter Art: die Wirklichkeit des Sinnlichen offenbart sich uns in der Wahrnehmung, die des Uebersinnlichen in der „Vernunft". Für diesen supranaturalen Sensualismus bedeutet also „Vernunft" das unmittelbare Gefühl von der Wirklichkeit des Uebersinnlichen, von Gott, Freiheit, Sittlichkeit und Unsterblichkeit. In dieser Verschränkung kehren Kant's Dualismus von theoretischer und praktischer Vernunft und der Primat der letzteren bei Jacobi[3]) wieder, um in den Dienst einer mystischen Ueberschwenglichkeit des Gefühls gestellt zu werden, die sich auch in der Eigenart seiner warmen, geistreichen, aber rhapsodischen und mehr behauptenden als begründenden Schreibweise zu erkennen giebt.

Noch etwas näher an Kant gerückt erscheint dieselbe Grundauffassung bei Fries. Dieser forderte, dass die von der kritischen Philosophie angestrebte Erkenntniss der apriorischen Formen selbst a posteriori und zwar durch innere Erfahrung von Statten gehen solle. Deshalb müssten Kant's Resultate durch eine „anthropologische" Kritik begründet oder richtig gestellt werden. Dies beruhte auf der Ueberzeugung, dass die unmittelbaren, eigenen Erkenntnisse der Vernunft ursprünglich dunkel durch das Gefühl gegeben seien[4]) und erst durch die Reflexion in Verstandeswissen verwandelt werden. Dieser Leibnizsche Rumpf der Fries'schen Lehre endigt jedoch in den kriticistischen Schwanz, indem die Anschauungs- und Begriffsformen jener Reflexion nur als ein Ausdruck der Erscheinungsweise des ursprünglichen Wahrheitsinhaltes, nicht als eine adaequate Erkenntniss davon gelten sollten: andrerseits erhielt jener Rumpf einen Kant-Jacobi'schen Kopf, wenn der Beschränkung des Wissens auf diese Erscheinungsformen die unmittelbare Beziehung des moralischen Glaubens auf Dinge-an-sich gegenübergestellt wurde. Zugleich aber schrieb Fries — mit entschiedenem Anschluss an die Kritik der Urtheilskraft — dem ästhetischen und religiösen Gefühl die Bedeutung einer Ahnung („Ahndung") dafür zu, dass das den Erscheinungen zu Grunde liegende Sein eben dasjenige sei, worauf sich die praktische Vernunft mit ihren Postulaten bezieht.

2. Die von Jacobi scharf erkannte Unhaltbarkeit des kantischen Ding-an-sich-Begriffs trat gewissermassen handgreiflich hervor, als Reinhold in seiner Elementarphilosophie den Versuch einer einheitlich systematischen Darstellung der kritischen Lehre machte. Er vermisste an dem bewunderten Kant, dessen Lösungen der einzelnen Probleme er sich durchaus zu eigen machte, nur die Formulirung eines einfachen Grundprincips, aus dem alle besonderen Einsichten abzuleiten wären. Durch die Erfüllung dieser (cartesianischen) Forderung[5]) würde endlich an Stelle der widerstreitenden Privatmeinungen die Philosophie, die Philosophie ohne Beinamen treten. Er selbst glaubte dies Princip in dem vermeintlich ganz voraussetzungslosen Grundsatz gefunden zu haben, dass im Bewusstsein jede Vorstellung durch das Bewusstsein von dem Subject und dem Object unterschieden und auf beide bezogen wird (Satz des Bewusst-

1) W. II, 175. — 2) Hume's Begriff des *belief* und seine Unterscheidung von Impressionen und Ideen (hier Vorstellungen genannt) erfahren dabei eine merkwürdige Umbildung. — 3) W. III, 351 ff. — 4) Fries, Neue Kritik I, 206. — 5) Reinhold, Beiträge I, 91 ff.

seins)[1]. Daher steckt in jeder Vorstellung Etwas, was zum Subject und Etwas, was zum Object gehört. Aus dem Object stammt die Mannigfaltigkeit des Stoffs, aus dem Subject die synthetische Einheit der Form. Hieraus folgt, dass weder das Object an sich, noch das Subject an sich, sondern nur die zwischen beiden schwebende Bewusstseinswelt erkennbar ist; hieraus ergiebt sich weiter in praktischer Hinsicht der Gegensatz des (sinnlichen) Stofftriebes und des (sittlichen) Formtriebes: im ersteren ist die Heteronomie der Abhängigkeit des Willens vom Dinge, im zweiten die Autonomie des auf die formale Gesetzmässigkeit gerichteten Willens zu erkennen.

In dieser plumpen Gestalt hat die kantische Schule die Lehre des Meisters fortgepflanzt: die ganze Feinheit und der Tiefsinn der Analytik des „Gegenstandes" war verloren gegangen, und einen Ersatz dafür bot nur Reinhold's Bestreben, im „Vorstellungsvermögen" oder „Bewusstsein" die tiefere Einheit aller der verschiedenen Erkenntnisskräfte zu finden, welche Kant als Sinnlichkeit, Verstand, Urtheilskraft, Vernunft von einander gesondert hatte. Insofern kam die „Fundamentalphilosophie" mit einer positiven Hypothese den Einwürfen entgegen, auf welche bei vielen Zeitgenossen in der kantischen Lehre gerade die scharfe Trennung der Sinnlichkeit und des Verstandes stiess. Diese trat in der durch die Nachwirkung der Inauguraldissertation bestimmten Darstellung (vgl. S. 439, Anm. 4) noch stärker hervor, als es der Geist der Vernunftkritik verlangte, und wurde zugleich durch den praktischen Dualismus noch fühlbarer. So wurde die Tendenz wachgerufen, die Sinnlichkeit Kant gegenüber wieder in ihre Rechte einzusetzen, und die Leibniz'sche Lehre von dem allmählichen Uebergange aus den sinnlichen in die vernünftigen Functionen erwies sich als die Quelle einer kräftigen Gegenströmung gegen Kant's mehr scheinbare als ernstliche „Zerstückelung" der Seele. Gegen die Kritik der reinen Vernunft machte dies Hamann in seiner Recension und im Anschluss an ihn Herder in der „Metakritik" geltend. Beide nehmen dabei hauptsächlich auf die Sprache als das einheitliche sinnlich-geistige Grundgebilde der Vernunft Rücksicht und suchen zu zeigen, wie aus der ersten „Spaltung" von Sinnlichkeit und Verstand alle die anderen Spaltungen und Dualismen der kritischen Philosophie folgen mussten[2]).

3. Die Blössen des Reinhold'schen Systems konnten den Skeptikern nicht entgehen, aber deren Angriffe trafen zugleich Kant selbst. Am wirkungsvollsten sind sie in Schulze's Aenesidemus vereinigt. Er zeigt die Selbstverstrickung der kritischen Methode darin, dass sie sich eine Aufgabe stellt, deren Lösung ihren eigenen Resultaten nach unmöglich ist. Denn wenn die Kritik die Bedingungen sucht, welche der Erfahrung zu Grunde liegen, so sind diese Bedingungen doch nicht selbst Gegenstände der Erfahrung (eine Auffassung, welche sicher Kant's Sinne mehr entsprach, als Fries' Versuch einer psychologischen Aufsuchung des Apriori): die kritische Methode verlangt also, die philosophische Erkenntniss, die doch jedenfalls ein Denken in Kategorien sein muss, soll über die Erfahrung hinausgehen; und eben dies erklärt die Analytik für unerlaubt.

1) Neue Theorie des Vorst. S. 201 ff. — 2) Herder, Metakritik 14, III. Werke in 40 Bdn. XXXVII, 333 ff. Uebrigens war auch dieser Gedanke, als ihn Herder in der Metakritik, einem thörichten Machwerk persönlicher Gereiztheit, vortrug, längst ein positiv treibendes Moment der Entwicklung, vgl. unten § 42, 2.

In der That ist die „Vernunft" und ist jede einzelne der Erkenntnisskräfte, wie Sinnlichkeit, Verstand etc. ein Ding-an-sich, ein unwahrnehmbarer Grund der empirischen Thätigkeiten der betreffenden Erkenntnissart: und von allen diesen Dingen-an-sich und ihren Verhältnissen zu einander und zur Erfahrung bietet die kritische Philosophie — die Metaphysik des Wissens — eine sehr ausführliche Kenntniss. Freilich ist diese Kenntniss, genau besehen, sehr gering: denn solch ein „Vermögen" ist doch schliesslich nur als unbekannte Gesammtursache empirischer Functionen gedacht und nur durch eben diese Wirkungen zu charakterisiren.

Der „Aenesidemus" entwickelt diese Kritik an Reinhold's Begriff des „Vorstellungsvermögens" [1]: er zeigt, dass man garnichts erklärt, wenn man den Inhalt des zu Erklärenden mit der problematischen Marke „Kraft" oder „Vermögen" versehen noch einmal setzt. Schulze wendete sich damit gegen die von den empirischen Psychologen der Aufklärung ziemlich gedankenlos angewendete „Vermögenstheorie". Nur in descriptiver Absicht kann es einen Sinn haben, gleichartige Erscheinungen des Seelenlebens unter einem Gattungsbegriffe zusammenzufassen: diesen Begriff aber zu einem metaphysischen Kraftwesen zu hypostasiren, das ist eine mythologische Behandlung der Psychologie. Unter diesem Stichwort hat Herbart [2] die Kritik Schulze's auf die gesammte frühere psychologische Theorie ausgedehnt, und auch Beneke [3] sah in der Aufhebung desselben Begriffs den wesentlichen Fortschritt zur Naturwissenschaft von der Seele, d. h. der Associationspsychologie.

Für Schulze ist dies nur eins der Momente, um zu beweisen, dass die kritische Philosophie, während sie Hume gegenüber die Berechtigung des Causalbegriffs darzuthun beabsichtigt, diese aber auf die Erfahrung beschränken will, doch überall die Voraussetzung eines Causalverhältnisses zwischen der Erfahrung und dem, was ihr „zu Grunde liege", macht. Dahin gehört natürlich auch der schon von Jacobi dargelegte Widerspruch im Begriffe des Dinges-an-sich, sofern dadurch die „Sinnlichkeit" afficirt werden soll. So ist denn jeder Versuch der Kritik der reinen Vernunft, über den Umkreis der Erfahrung auch nur problematisch hinauszugehen, durch sie selbst von vornherein gerichtet [4].

4. Der erste Versuch zur Umbildung des in seiner kantischen Fassung unhaltbaren Ding-an-sich-Begriffes ging von Salomon Maimon aus. Er sah ein, dass die Annahme einer ausserhalb des Bewusstseins zu setzenden Realität einen Widerspruch involvirt. Was gedacht wird, ist im Bewusstsein: etwas ausserhalb des Bewusstseins zu denken, ist so imaginär, wie mathematisch das Verlangen $\sqrt{-a}$ als eine reale Grösse zu betrachten. Das Ding-an-sich ist ein unmöglicher Begriff. Aber was war die Veranlassung, ihn zu bilden? Sie lag in dem Bedürfniss, das Gegebene im Bewusstsein zu erklären [5]. Es begegnet uns nämlich in unseren Vorstellungen der Gegensatz der Form, welche

1) Aenesid. S. 98. — 2) Herbart, Lehrb. z. Psych. § 3. W. V, 8 und sonst. — 3) Beneke, Neue Psych. S. 34 ff. — 4) Mit bündigster Zusammenfassung hat der Autor des Aenesidemus in seiner „Kritik der theoretischen Philosophie" (II, 549 ff.) die Gedanken seiner Polemik wiederholt — einem Werke übrigens, welches nicht nur eine der bis auf den heutigen Tag besten Analysen der Kr. d. r. Vern. (I, 172—582), sondern auch eine von tiefem historischen Verständniss (vgl. über das Verhältniss zu Leibniz II, 176 ff.) getragene Kritik derselben (II, 126—722) enthält. — 5) Maimon, Transscendentalphilos. S. 419 f.

wir selbst erzeugen und zu erzeugen uns bewusst sind, und des Stoffs, den wir nur in uns vorfinden, ohne zu wissen, wie wir dazu kommen. Von den Formen haben wir also ein vollständiges, von dem Stoffe dagegen nur ein unvollständiges Bewusstsein: er ist etwas, was im Bewusstsein ist, ohne mit Bewusstsein hervorgebracht zu sein. Da aber nichts ausserhalb des Bewusstseins denkbar ist, so kann das Gegebene nur durch den niedrigsten Grad der Vollständigkeit des Bewusstseins definirt werden. Das Bewusstsein kann durch unendlich viele Zwischenstufen bis zum Nichts abnehmend gedacht werden, und die Vorstellung der Grenze dieser unendlichen Reihe (vergleichbar der $\sqrt{2}$) ist diejenige des Nur-Gegebenen, des Dinges-an-sich. Dinge-an-sich sind deshalb, wie Maimon mit directer Erinnerung an Leibniz — *petites perceptions*, vgl. S. 346f. — sagt, Differentiale des Bewusstseins[1]. Das Ding-an-sich ist der Grenzbegriff für die unendliche Reihe der Abnahme des vollständigen Bewusstseins: eine irrationale Grösse. — Die Consequenz dieser Grundannahme ist bei Maimon die, dass es vom Gegebenen wie nur ein unvollständiges Bewusstsein, so auch immer nur eine unvollständige Erkenntniss geben kann[2] und dass die vollständige Erkenntniss auf das Wissen von den autonomen Formen des theoretischen Bewusstseins beschränkt ist, auf Mathematik und Logik. In der Achtung vor diesen beiden demonstrativen Wissenschaften kommt Maimon's kritischer Skepticismus mit Hume überein: hinsichtlich der Erkenntniss des empirisch Gegebenen gehen sie diametral aus einander.

Damit aber war klar geworden, dass die Untersuchungen der Kritik der reinen Vernunft eine neue Fassung des Verhältnisses von Bewusstsein und Sein verlangen. Sein ist nur im Bewusstsein, nur als eine Art des Bewusstseins zu denken. So beginnt sich die Prophezeihung Jacobi's zu erfüllen: Kant's Lehre drängt zum „stärksten Idealismus" hin.

Man sieht das an einem Schüler, der in den nächsten Beziehungen zu Kant selbst stand, an Sigismund Beck. Er fand[3] den „einzig möglichen Standpunkt zur Beurtheilung der kritischen Philosophie" darin, dass das für das individuelle Bewusstsein als „Gegenstand" Gegebene zum Inhalt eines „ursprünglichen", überindividuellen[4] und deshalb für die Wahrheit des empirischen Erkennens massgebenden Bewusstseins erhoben wurde. An Stelle der Dinge-an-sich setzte er Kant's „Bewusstsein überhaupt". Aber er erklärte sich auf diese Weise die Apriorität der Anschauungen und der Kategorien: das Gegebene der sinnlichen Mannigfaltigkeit blieb auch für ihn der ungelöste Rest des kantischen Problems.

5. Die volle idealistische Zersetzung des Ding-an-sich-Begriffes ist das Werk Fichte's. Man versteht es nach dieser Seite am besten, wenn man dem Gedankengange seiner Einleitungen in die Wissenschaftslehre[5] folgt, der sich in freier Wiedergabe direct an den schwierigsten Theil der kantischen Lehre, die transscendentale Deduction, anlehnt und in vollendeter Klarheit den Höhepunkt der hier betrachteten Gedankenbewegung beleuchtet.

Das Fundamentalproblem der Philosophie — oder wie Fichte sie eben deshalb deutsch benennt, der Wissenschaftslehre — ist durch die Thatsache

1) Ibid. 27 ff. — 2) Man vergleiche die Zufälligkeit der Welt bei Leibniz und die Specification der Natur bei Kant: S. 327 und 462. — 3) 3. Bd. seines „Erläuternden Auszugs" aus Kant's Schriften, Leipzig 1796. — 4) Ibid. S. 120ff. — 5) Fichte's W. I, 419ff.

gegeben, dass der willkürlichen und zufälligen Beweglichkeit der Vorstellungen des individuellen Bewusstseins gegenüber ein anderer Theil darin sich behauptet, welcher mit einem ganz sicher unterscheidbaren Gefühl der Nothwendigkeit behaftet ist. Diese Nothwendigkeit begreiflich zu machen, ist die vornehmste Aufgabe der Wissenschaftslehre. Wir nennen das System jener mit dem Gefühl der Nothwendigkeit auftretenden Vorstellungen die Erfahrung; das Problem lautet also: was ist der Grund der Erfahrung? Zu seiner Lösung giebt es nur zwei Wege. Die Erfahrung ist eine auf Gegenstände gerichtete Thätigkeit des Bewusstseins: sie kann daher nur entweder von den Dingen oder vom Bewusstsein abgeleitet werden. In dem einen Falle ist die Erklärung dogmatisch, in dem anderen idealistisch. Der Dogmatismus betrachtet das Bewusstsein als ein Product der Dinge, er führt auch die Thätigkeiten der Intelligenz auf die mechanische Nothwendigkeit der Causalverhältnisse zurück, er kann deshalb, consequent gedacht, nicht anders als fatalistisch und materialistisch endigen. Der Idealismus umgekehrt sieht in den Dingen ein Erzeugniss des Bewusstseins, der freien nur durch sich selbst bestimmten Function, er ist das System der Freiheit und der That. Diese beiden Erklärungsweisen, von denen jede in sich folgerichtig ist, sind so sehr im durchgängigen Widerspruch zu einander und so unvereinbar, dass Fichte den (Reinhold'schen) Versuch des Synkretismus, die Erfahrung durch eine Abhängigkeit sowohl von den Dingen-an-sich als auch von der Vernunft begreiflich zu machen, von vornherein für verfehlt hält. Zwischen ihnen muss, wenn man nicht der skeptischen Verzweiflung anheimfallen will, gewählt werden.

Diese Wahl wird nun, da beide sich logisch als gleich folgerichtige Systeme darstellen, zunächst davon abhängen, „was für ein Mensch man ist“[1]; aber wenn in dieser Rücksicht schon das sittliche Interesse für den Idealismus spricht, so kommt ihm noch eine theoretische Ueberlegung zu Hilfe. Die Thatsache der Erfahrung besteht in dem stetigen Aufeinanderbezogensein des „Seins“ und des „Bewusstseins“, darin dass die „reelle Reihe“ der Gegenstände in der „idealen“ Reihe der Vorstellungen angeschaut wird[2]. Diese Doppelheit kann der Dogmatismus nicht erklären: denn die Causalität der Dinge ist nur eine einfache Reihe (des „blossen Gesetztseins“). Die Wiederholung des Seins im Bewusstsein ist unbegreiflich, wenn das Sein als Erklärungsgrund für das Bewusstsein gelten soll. Dagegen gehört es gerade zum Wesen der Intelligenz „sich selbst zuzusehen“. Indem das Bewusstsein handelt, weiss es auch, dass und was es thut: es erzeugt mit der reellen (primären) Reihe seiner Functionen immer zugleich die ideale (secundäre) Reihe des Wissens von diesen Functionen. Wenn aber deshalb das Bewusstsein den einzigen Erklärungsgrund für die Erfahrung abgiebt, so leistet es dies nur insofern, als es die sich selbst anschauende, in sich selbst reflectirte Thätigkeit ist, d. h. als Selbstbewusstsein. Die Wissenschaftslehre sucht deshalb zu zeigen, dass alles Bewusstsein, auch wenn es, wie in der Erfahrung, auf ein Sein, auf Gegenstände, auf Dinge

---

1) Ibid. I, 434. — 2) Wenn der Gegensatz von Dogmatismus und Idealismus auf den kantischen von Natur und Freiheit zurückweist, wobei übrigens auch schon das System der Nothwendigkeit der Dinge stark spinozistisch gezeichnet erscheint, so macht sich in diesem Verhältniss der beiden Reihen zuerst die systematische Einwirkung von Spinoza's Lehre über die beiden Attribute geltend.

als auf seinen Inhalt gerichtet ist, in der ursprünglichen Beziehung des Bewusstseins auf sich selbst wurzelt.

Das Princip des Idealismus ist das Selbstbewusstsein; in subjectiver, methodischer Hinsicht insofern, als die Wissenschaftslehre alle ihre Einsichten nur aus der intellectuellen Anschauung entwickeln will, womit das Bewusstsein seine eigenen Thätigkeiten begleitet, aus der Reflexion auf das, was das Bewusstsein von seinem eigenen Thun weiss, — in objectiver, systematischer Hinsicht insofern, als auf solchem Wege diejenigen Functionen der Intelligenz aufgewiesen werden sollen, wodurch das erzeugt wird, was im gemeinen Leben Ding und Gegenstand und in der dogmatischen Philosophie Ding-an-sich genannt wird. Der letztere, in sich durchaus widerspruchsvolle Begriff ist damit bis auf den letzten Rest aufgelöst: alles Sein ist nur begreiflich als Product der Vernunft, und der Gegenstand der philosophischen Erkenntniss ist das System der Vernunft (vgl. § 42).

Für Fichte und seine Nachfolger wurde so der Begriff des Dinges-an-sich gleichgiltig, und der alte Gegensatz zwischen Sein und Bewusstsein sank zu der secundären Bedeutung einer immanenten Beziehung innerhalb der Vernunftthätigkeiten herab. Ein Object giebt es nur für ein Subject: und der gemeinsame Grund für beide ist die Vernunft, das sich selbst und sein Thun anschauende Ich[1]).

6. Während die Hauptentwicklung der deutschen Metaphysik diesem Fichte'schen Zuge folgte, blieb doch auch jener „Synkretismus" nicht ohne Vertreter, welchen die Wissenschaftslehre *a limine* von sich gewiesen hatte. Seinen metaphysischen Typus hatte ja Reinhold ausgeprägt; ebenso nahe aber lag er allen, die psychologistisch von dem individuellen Bewusstsein ausgingen und dieses in doppelseitiger Abhängigkeit von dem Realen wie von dem allgemeinen Wesen des Intellects zu finden glaubten. Als ein Beispiel dieser Auffassung kann der „transscendentale Synthetismus" aufgefasst werden, den Krug lehrte. Ihm ist die Philosophie eine Selbstverständigung vermöge der Reflexion des Ich auf die „Thatsachen des Bewusstseins". Dabei aber zeigt sich als Urthatsache die transscendentale Synthesis, dass Reales und Ideales als gleich ursprünglich im Bewusstsein gesetzt und auf einander bezogen sind[2]). Wir kennen das Sein nur, insofern es im Bewusstsein erscheint, und das Bewusstsein nur, insofern es auf das Sein sich bezieht: aber beide sind Gegenstände eines unmittelbaren Wissens ebenso wie die zwischen ihnen in unserer Vorstellungswelt bestehende Gemeinschaft.

Eine feinere Wendung haben diese Gedanken in Schleiermacher's Dialektik gefunden. Alles Wissen ist darauf gerichtet, die Identität von Sein und Denken herzustellen: denn beide treten im menschlichen Bewusstsein getrennt auf, als dessen realer und idealer Factor, Anschauung und Begriff, organische und intellectuelle Function. Nur ihre völlige Ausgleichung gäbe Erkenntniss, aber sie bleiben immer in Differenz. In Folge dessen ist die Wissenschaft ihren Gegenständen nach in Physik und Ethik, ihren Methoden nach in empirische und theoretische Disciplinen getheilt: Naturgeschichte und Natur-

1) Vgl. auch Schelling's Jugendschrift „vom Ich als Princip der Philosophie", W. I, 151 ff. — 2) Krug, Fundamentalphilosophie S. 106 ff.

wissenschaft, Weltgeschichte und Sittenlehre. In allen diesen besonderen Disciplinen überwiegt[1]), materiell oder formell, der eine oder der andere von beiden Factoren, obwohl darin die Gegensätze auf einander zustreben: die empirischen Wissenszweige auf rationale Gliederung, die theoretischen auf Verständniss der Thatsachen, die Physik auf die Genesis des Organismus und des Bewusstseins aus der Körperwelt, die Ethik auf die Beherrschung und Durchdringung des Sinnlichen durch den zweckvoll thätigen Willen. Aber nirgends im wirklichen Erkennen ist die Ausgleichung des Realen und des Idealen vollkommen erreicht: sie bildet vielmehr den absoluten, unbedingten, im Unendlichen liegenden Zielpunkt des Denkens, welches Wissen werden will, aber niemals völlig wird[2]). Daher ist die Philosophie Lehre vom ewig werdenden Wissen, — Dialektik.

Aber sie setzt eben deshalb die Realität dieses im menschlichen Wissen niemals zu erreichenden Zieles voraus: die Identität von Denken und Sein. Diese nennt Schleiermacher mit Spinoza (und Schelling) Gott. Sie kann kein Gegenstand der theoretischen und ebensowenig einer der praktischen Vernunft sein. Wir wissen Gott nicht, und wir können darum auch nicht mit Rücksicht auf ihn unser sittliches Leben einrichten. Religion ist mehr als Wissen und Rechthandeln, ist die Lebensgemeinschaft mit der höchsten Wirklichkeit, in der Sein und Bewusstsein identisch sind. Diese Gemeinschaft aber tritt deshalb nur im Gefühl auf, in dem „frommen" Gefühl einer absoluten „schlechthinigen" Abhängigkeit von jenem unendlichen, unausdenkbaren Weltgrunde (vgl. § 42, 6). Spinoza's Gott und Kant's Ding-an-sich fallen im Unendlichen zusammen, werden aber damit über alles menschliche Wissen und Wollen hinausgehoben und zu Gegenständen eines mystischen Gefühls gemacht, dessen feine Schwingungen bei Schleiermacher (wie in etwas anderer Form auch bei Fries) an die Herrnhutische Verinnerlichung des religiösen Lebens anklingen.

Durch den Pietismus hindurch, dessen nach Spener und Francke immer stärker hervortretende orthodoxe Vergröberung den Gegensatz der Brüdergemeine hervorrief, ziehen sich so die Traditionen der Mystik bis auf die Höhen der idealistischen Entwicklung, und in dem Geiste, der alles Aeusserliche in Innerliches umsetzen will, berührten sich in der That die Lehre Eckhart's und die Transscendentalphilosophie: sie haben beide einen echt germanischen Erdgeruch; sie suchen die Welt im „Gemüthe".

7. Mit der Ablehnung einer wissenschaftlichen Erkennbarkeit des Weltgrundes blieb Schleiermacher näher bei Kant; aber die religiöse Gefühlsanschauung, welche er an deren Stelle setzte, war dafür desto mehr von Spinoza und von den Einwirkungen abhängig, welche dieser seit Fichte's Wissenschaftslehre auf die idealistische Metaphysik ausgeübt hatte. Diesen Monismus der Vernunft (vgl. die Entwicklung im § 42) bekämpfte Herbart durch eine ganz andersartige Umbildung des kantischen Ding-an-sich-Begriffes. Er wollte der Auflösung dieses Begriffs entgegentreten und sah sich dadurch zu der Paradoxie einer Metaphysik der Dinge-an-sich gedrängt, welche doch deren Unerkennbar-

1) Dies Verhältniss erscheint in der Schleiermacher'schen Dialektik der metaphysischen Form von Schelling's Identitätssystem nachgebildet: vgl. § 42, 8. — 2) Dialektik, W. III, 4b, 68f.

keit festhalten sollte. Die Widersprüche der transscendentalen Analytik erscheinen hier in grotesker Vergrösserung.

Das ist um so merkwürdiger, als die rückläufige Tendenz, welche man der Herbart'schen Lehre wohl im Gegensatze zu den dialektischen Neuerungen nachgesagt hat, sich eben in der Bekämpfung von Kant's transscendentaler Logik (vgl. § 38, 5) entwickelt hat. Herbart sah mit Recht in dieser die Wurzeln des Idealismus: sie lehrte ja die Formen, mit denen der „Verstand“ die Welt der Gegenstände erzeugt, und in Fichte's „Ich“ war nur ausgewachsen, was in Kant's „Bewusstsein überhaupt“ oder „transscendentaler Apperception“ keimte. Herbart's Neigung zur früheren Philosophie besteht nun gerade darin, dass er die schöpferische Spontaneität des Bewusstseins leugnet und das Denken in dem Sinne wie die Associationspsychologen nach Form und Inhalt von aussen bestimmt und abhängig findet. Er bestreitet auch das virtuelle Eingeborensein der Ideen, das sich ja von Leibniz her durch die Inauguraldissertation in die Kritik der reinen Vernunft fortgepflanzt hatte: wie Raum und Zeit, so gelten ihm auch die in den Kategorien ausgedrückten Beziehungsformen als Producte des Vorstellungsmechanismus. In Betreff der psychogenetischen Fragen steht er durchweg auf dem Boden der Aufklärungsphilosophie. Deshalb kennt er auch keine andere Logik als die formale, deren Princip der Satz des Widerspruchs ist, — nämlich das Verbot ihn zu begehen. Der oberste Grundsatz alles Denkens ist: was sich widerspricht, kann nicht wahrhaft wirklich sein [1]).

Nun zeigt sich aber, dass die Begriffe, in denen wir die Erfahrung denken, in sich widerspruchsvoll sind: wir nehmen Dinge an, die, mit sich selbst identisch, doch einer Mannigfaltigkeit von Merkmalen gleichgesetzt werden sollen; wir reden von Veränderungen, in denen das mit sich Gleiche successive Verschiedenes sei; wir führen alle innere Erfahrung auf ein Ich zurück, welches als das „sich selbst Vorstellende“ in der Richtung des Subjects wie in der des Objects eine unendliche Reihe involvirt, — alle äussere Erfahrung auf eine Materie, in deren Vorstellung die Merkmale des Discreten und des Continuirlichen sich streiten. Diese begrifflich in sich widerspruchsvolle „Erfahrung“ kann nur Erscheinung sein: aber der Erscheinung muss etwas widerspruchslos Wirkliches zu Grunde liegen, den scheinbaren Dingen absolute „Reale“, dem scheinbaren Geschehen ein wirkliches Geschehen. So viel Schein, so viel Hindeutung auf das Sein. Dies auszumitteln, ist die Aufgabe der Philosophie: sie ist eine Bearbeitung der Erfahrungsbegriffe, welche gegeben und nun nach den Regeln der formalen Logik so lange umzubilden sind, bis die in sich widerspruchslose Realität erkannt ist.

Das allgemeine Mittel dazu ist die Methode der Beziehungen. Die Grundform des Widerspruchs ist überall die, dass etwas Einfaches als verschieden gedacht werden soll (die synthetische Einheit des Mannigfaltigen bei Kant). Diese

1) Vgl. Einleitung in die Philos. W. I, 72—82. Den historischen Anlass zu dieser scharfen Hervorkehrung des Satzes vom Widerspruch bot für Herbart allerdings die Herabsetzung, welche jener in der dialektischen Methode (vgl. § 42, 1) fand; sachlich aber ist Herbart's Lehre (mit Ausnahme der Behandlung des Ich-Begriffs) davon durchaus unabhängig. Mit dem Postulat des widerspruchslosen Seins ist das eleatische Moment der Herbart'schen Philosophie (vgl. W. I, 225) gegeben, und diesem Umstande verdankte der sonst wenig historisch veranlagte Philosoph seine Feinfühligkeit für das metaphysische Motiv der platonischen Ideenlehre, vgl. I, 237 ff. und XII, 61 ff.

Schwierigkeit ist nur zu heben, wenn man eine Mehrheit von einfachen Wesen annimmt, durch deren Beziehung auf einander an jedem einzelnen der „Schein" des Mannigfaltigen bzw. Veränderlichen hervorgebracht wird. So ist der Begriff der Substanz nur aufrechtzuerhalten, wenn man annimmt, dass die mehrfachen Eigenschaften und die wechselnden Zustände, welche sie vereinigen soll, nicht sie selbst, sondern nur die Beziehung treffen, worin sie zu anderen Substanzen abwechselnd steht. Die Dinge-an-sich müssen viele sein: aus einem einzigen wäre die Mannigfaltigkeit der Eigenschaften und Zustände nie begreiflich. Jedes einzelne aber dieser metaphysischen Dinge muss als durchaus einfach und unveränderlich gedacht werden: sie heissen bei Herbart Realen. Alle Eigenschaften nun, welche in der Erfahrung die Merkmale der Dinge bilden, sind relativ und lassen das einzelne Ding immer nur im Verhältniss zu anderen Dingen erscheinen: die absoluten Qualitäten also jener Realen sind unerkennbar.

8. Allein sie müssen als der bestimmende Seinsgrund der erscheinenden Qualitäten gedacht werden, und ebenso muss als Grund der scheinbaren Veränderungen, welche der Wechsel der Qualitäten an den empirischen Dingen zeigt, ein wirkliches Geschehen, ein Beziehungswechsel, zwischen den Realen angenommen werden. Hier geräth nun aber diese ganze künstliche Construction des Unerfahrbaren ins Schwanken. Denn die eleatische Starrheit dieser Realen erlaubt auf keine Weise, eine Vorstellung von der Art der „wirklichen Beziehungen" zu bilden, welche doch zwischen ihnen stattfinden sollen. Räumlich zunächst können diese nicht sein[1]). Raum und Zeit sind Producte der Reihenbildung der Vorstellungen, des seelischen Mechanismus und daher für Herbart in fast noch stärkerem Grade phänomenal als für Kant. Nur in übertragenem Sinne können die wechselnden Beziehungen der Substanzen als ein „Kommen und Gehen im intelligiblen Raume" bezeichnet werden: was sie aber selbst sind, dafür fehlt der Herbart'schen Lehre jeder Ausdruck. Nur in negativer Richtung muss sie eine bedenkliche Concession machen. Jedes Reale ist in sich einfach und wandellos bestimmt: die Beziehung also, welche zwischen zwei Realen besteht oder zu Stande kommt, ist keinem von beiden wesentlich und in keinem von beiden begründet. Ein drittes aber, das diese Beziehung setzte, ist in dieser Metaphysik nicht aufzufinden[2]). Daher werden die Beziehungen, in denen die Realen sich befinden und aus denen die Erscheinungen der Dinge und ihrer Verhältnisse folgen sollen, „zufällige Ansichten" der Realen genannt: und Herbart's Meinung ist an manchen Stellen kaum anders zu verstehen, als dass das Bewusst-

---

1) Nicht nur hierdurch unterscheiden sich auf dem gemeinsamen Grunde einer pluralistischen Umbildung des eleatischen Seinsbegriffs Herbart's Realen von Demokrit's Atomen, sondern auch durch die Verschiedenheit der (unerkennbaren) Qualität, an deren Stelle der Atomismus nur quantitative Differenzen zulässt. Ebensowenig sind die Realen mit Leibniz' Monaden zu verwechseln, mit denen sie allerdings die „Fensterlosigkeit", aber nicht die Einheit des Mannigfaltigen theilen. Mit den platonischen Ideen haben sie die Merkmale des eleatischen Seins, aber nicht den Charakter der Gattungsbegriffe gemein. — **2)** In diese Lücke der Metaphysik hat Herbart seine Religionsphilosophie eingeschoben: denn da es keine Erkenntniss des realen Grundes der Beziehungen zwischen den Realen giebt, aus denen die Erscheinungswelt hervorgeht, so erlaubt der Eindruck der Zweckmässigkeit, welchen die letztere macht, in theoretisch unanfechtbarer Weise an eine höchste Intelligenz als den Grund dieser Beziehungen zu glauben, — eine sehr blasse Erneuerung des alten physiko-theologischen Beweises. Vgl. A. Schoel, H.'s philos. Lehre von der Religion. Dresden 1884.

sein der intelligible Raum sei, in welchem jene Beziehungen stattfinden, — dass somit auch das wirkliche Geschehen etwas sei, was selbst als „objectiver Schein“ nur „dem Zuschauer passirt“[1]). Nimmt man hinzu, dass auch das „Sein“ der Realen oder absoluten Qualitäten von Herbart als „absolute Position“, d. h. als eine „Setzung“ definirt wird[2]), bei der es sein Bewenden haben und die nicht zurückgenommen werden soll, so eröffnet sich die Perspektive auf einen „absoluten“ Idealismus.

Diesen hat nun freilich Herbart noch weniger ausgeführt als Kant: es hätte auch hier zum absoluten Widerspruch geführt. Denn die Theorie der Realen müht sich ja gerade ab, auch das Bewusstsein als eine in der Erscheinung auftretende Folge des „Zusammenseins der Realen“ zu deduciren. Die letzteren nämlich sollen sich dabei gegenseitig „stören“ und als Reactionen gegen diese Störungen die eine in der anderen innerliche Zustände hervorrufen, welche die Bedeutung von „Selbsterhaltungen“ haben[3]). Solche Selbsterhaltungen sind uns unmittelbar bekannt als diejenigen, mit welchen das unbekannte Reale unserer Seele gegen die Störung durch andere Reale sich aufrechterhält: es sind die Vorstellungen. Die Seele als einfache Substanz ist natürlich unerkennbar: Psychologie ist nur die Lehre von ihren Selbsterhaltungen. Diese, die Vorstellungen, verhalten sich nun innerhalb der Seele, welche lediglich den indifferenten Boden für ihr Zusammensein abgiebt, wiederum zu einander wie Realen: sie stören und hemmen einander, und aus dieser gegenseitigen Spannung der Vorstellungen ist der ganze Ablauf des seelischen Lebens zu erklären. Durch die Spannung verlieren die Vorstellungen an Intensität: und am Grade der Intensität hängt ihr Bewusstsein. Der niederste Grad von Stärke, bei dem die Vorstellungen noch als wirklich gelten können, ist die Bewusstseinsschwelle. Werden die Vorstellungen durch andere unter diese Schwelle hinabgedrückt, so verwandeln sie sich in Triebe. In den Hemmungsverhältnissen der Vorstellungen ist daher das Wesen derjenigen seelischen Zustände zu suchen, welche Gefühl und Wille heissen. Alle diese Verhältnisse aber müssen als „Statik und Mechanik der Vorstellungen“ entwickelt werden[4]), und da es sich dabei wesentlich um die Bestimmung von Kraftdifferenzen handelt, so muss diese metaphysische Psychologie sich zu einer mathematischen Theorie des Vorstellungsmechanismus gestalten[5]). Insbesondere legte Herbart dabei

1) Vgl. W. IV, 93ff., 127—132, 233, 240f., 248ff.; dazu auch E. Zeller, Gesch. d. deutsch. Philos. 844. — 2) Vgl. W. IV, 71ff. — 3) Das „Suum esse conservare“, bei Hobbes und Spinoza der Grundtrieb der Einzelwesen, erscheint bei Herbart als die metaphysische Bethätigung der Realen, vermöge deren sie die Welt des Scheins, die Erfahrung, hervorbringen. — 4) Auf dieser metaphysischen Basis errichtete Herbart das Gebäude einer immanenten Associationspsychologie. Die Voraussetzung einer mechanischen Nothwendigkeit des Vorstellungsprocesses und die Ansicht, dass daraus auch die Willensthätigkeiten als ebenso nothwendige Verhältnisse folgen, erwies sich als glückliche Grundlage für eine wissenschaftliche Theorie der Pädagogik, welche Disciplin Herbart ausserdem von der Ethik abhängig machte, indem diese das Ziel der Erziehung (sittliche Charakterbildung) und die Psychologie den Mechanismus von dessen Verwirklichung lehre. Diese wissenschaftliche Begründung und Ausbildung der Pädagogik durch Herbart ist im freundlichen oder feindlichen Sinne der Ausgangspunkt für die gesammte pädagogische Bewegung in Deutschland während des 19. Jahrhunderts geworden und hat eine riesig ausgedehnte Litteratur hervorgerufen, worüber in den Geschichten der Pädagogik das Nähere nachgesehen werden mag. In ähnlicher Weise hat Beneke, welcher den Standpunkt der Associationspsychologie ohne Herbart's Metaphysik einnahm, den Weg zu einer systematischen Pädagogik gefunden. — 5) Bei der Ausführung dieses Gedankens setzte Herbart voraus, dass Vorstellungen bei

Gewicht auf die Untersuchung des Vorganges, durch welchen neu eintretende Vorstellungen von den schon vorhandenen „assimilirt", eingeordnet, geformt und zum Theil verändert werden: er verwendet dafür den (zuerst von Leibniz, vgl. S. 379, geprägten) Ausdruck Apperception, und seine Theorie darüber lief auf eine associationspsychologische Erklärung des „Ich" hinaus, welches als der wandernde Punkt gedacht wurde, an dem jeweils die appercipirenden und die appercipirten Vorstellungen zusammenlaufen.

Während so die Selbsterhaltung des Seelen-Realen gegen die Störung durch die übrigen die Erscheinung des Vorstellungslebens hervorbringt, so ergiebt nach Herbart's Naturphilosophie die gegenseitige Selbsterhaltung und „partielle Durchdringung" mehrerer Realen für das zuschauende Bewusstsein den „objectiven Schein" der Materie. Mit einer unsäglich mühseligen Construction wird hier[1]) die Mannigfaltigkeit physicalischer und chemischer Phänomene aus den metaphysischen Voraussetzungen herausgequält, — ein heute vergessener Versuch, der in der Naturforschung ebenso wirkungslos gewesen ist wie in der Philosophie.

9. Ein anderer Göttinger Professor, Bouterwek, ging dem Ding-an-sich mit anderen Waffen zu Leibe. Er zeigte in seiner „Apodiktik", dass, wenn mit den Lehren der Kritik der reinen Vernunft Ernst gemacht werden solle, als das „Object, worauf sich das Subject nothwendig bezieht", lediglich ein völlig unvorstellbares X übrig bleibt. Man kann nicht vom Ding-an-sich oder von Dingen-an-sich reden; denn darin stecken die Kategorien der Inhärenz, der Einheit und Vielheit[2]), der Realität, welche ja nur für Erscheinungen gelten. Die Transscendentalphilosophie muss „negativer Spinozismus" werden[3]). Sie kann nur lehren, dass dem „Bewusstsein überhaupt" ein „Etwas überhaupt" entspricht, worüber im absoluten Wissen gar nichts auszusagen ist. (Vgl. in Betreff Spinoza's oben S. 334 f.) Dagegen macht sich dies absolut Reale in allem relativen Wissen durch das Bewusstsein des Wollens geltend[4]). Dies zeigt nämlich überall die lebendige Kraft der Individualität. Wir wissen vom Subject, weil es etwas will, und vom Object, weil es diesem Willen Widerstand leistet. Der Gegensatz von Kraft und Widerstand begründet gemeinsam das Wissen von der Realität unser selbst und anderer Dinge, — des Ich und des Nicht-Ich[5]). Diese Lehre will Bouterwek absoluten Virtualismus genannt wissen. Wir erkennen unsere eigene Realität daran, dass wir wollen, und die Realität anderer Dinge daran, dass unser Wille an ihnen eine entgegen-

---

ihrer gegenseitigen Hemmung so viel an Intensität verlieren, als die schwächste von ihnen daran besitzt, und dass diese Hemmungssumme sich auf die einzelnen Vorstellungen in umgekehrtem Verhältniss ihrer ursprünglichen Stärke vertheilt, sodass, wenn im einfachsten Falle $a > b$ ist, durch die Hemmung a auf $\frac{a^2 + ab - b^2}{a + b}$ und b auf $\frac{b^2}{a + b}$ reducirt wird. Vgl. über diese willkürlich axiomatische Annahme und die Verfehltheit des ganzen „psychologischen Calcüls" A. Lange, Die Grundlegung der mathematischen Psychologie, Duisburg 1865.

1) Allgem. Metaphysik § 240 ff., 331 ff. W. IV, 147 ff., 327 ff. In der Metaphysik Herbart's wird die Auszweigung der allgemeinen Ontologie in die Anfänge der Psychologie und der Naturphilosophie mit den Namen Eidologie und Synechologie bezeichnet. — 2) Vgl. bes. Apodiktik I, 261, 392 ff. — 3) Ibid. 385 ff. — 4) Nach kantisch-fichte'schem Vorgange endet bei Bouterwek die theoretische Apodiktik in Skepticismus oder in das völlig abstract-formale absolute Wissen: erst die „praktische" Apodiktik gewinnt eine inhaltliche Beziehung zur Realität. — 5) Apodiktik II, 62 ff.

strebende Kraft findet. Das Gefühl des Widerstandes widerlegt den reinen Subjectivismus oder Solipsismus, aber dies relative Wissen von den besonderen Kräften des Wirklichen ergänzt sich mit dem Bewusstsein unseres eigenen Wollens nur zur empirischen Wissenschaft[1]).

Diesen Gedanken seines Göttinger Lehrers hat Schopenhauer unter der Einwirkung Fichte's zu einer Metaphysik ausgebildet. Mit einem kühnen Sprunge schwingt er sich von jenem „Virtualismus" zur Erkenntniss des Wesens aller Dinge auf. Als die wahre Realität erkennen wir in uns den Willen, und der Widerstand, aus dem wir die Realität anderer Dinge erkennen, muss deshalb ebenfalls Wille sein. So verlangt es das „metaphysische Bedürfniss" nach einer einheitlichen Erklärung der gesammten Erfahrung. Die Welt „als Vorstellung" kann nur Erscheinung sein: ein Object ist nur im Subject möglich und durch dessen Formen bestimmt. Daher erscheint die Welt in der menschlichen Vorstellung (als „Gehirnphänomen", wie Schopenhauer mit bedenklich widerspruchsvoller Nachlässigkeit des Ausdrucks auch manchmal gesagt hat) als eine in Raum und Zeit angeordnete Mannigfaltigkeit, deren Verbindung lediglich nach dem Satze der Causalität gedacht werden kann, — der einzigen unter den kantischen Kategorien, welcher Schopenhauer eine den reinen Anschauungen ebenbürtige Ursprünglichkeit zuerkennen kann[2]). An diese Formen gebunden, kann die begriffliche Erkenntniss immer nur die Nothwendigkeit, welche zwischen den einzelnen Erscheinungen obwaltet, zu ihrem Gegenstande haben: denn Causalität ist ein Verhältniss von Erscheinungen unter einander; die Wissenschaft kennt nichts Absolutes, Unbedingtes; der Leitfaden der Causalität, welcher von einem Bedingten zum anderen führt, reisst nie ab und darf nicht willkürlich abgerissen werden[3]). Ueber diese unendliche Reihe der Erscheinungen kann sich also die begriffliche Arbeit der Wissenschaft in keiner Weise erheben: nur eine intuitive Deutung des Ganzen der Vorstellungswelt, ein genialer Blick über die Erfahrung, ein unmittelbares Erfassen kann zu dem wahren Wesen dringen, welches in den Vorstellungen als räumlich, zeitlich und causal bestimmte Welt erscheint. Diese Intuition aber ist diejenige, durch welche das erkennende Subject sich selbst unmittelbar als Wille gegeben ist. Dies Wort löst also auch das Räthsel der Aussenwelt. Denn nach dieser Analogie des einzig unmittelbar Gegebenen müssen wir auch die Bedeutung alles mittelbar, in Raum und Zeit als Vorstellung Gegebenen auffassen[4]). Das Ding-an-sich ist der Wille.

Freilich muss dabei das Wort in einer erweiterten Bedeutung genommen werden. In uns Menschen und in den animalischen Wesen erscheint der Wille als die durch Vorstellungen bestimmte Motivation, in dem instinctiven und vegetativen Leben des Organismus als Reizempfänglichkeit, in den übrigen Gebilden der Erfahrungswelt als mechanisches Geschehen. Diejenige Gesammtbedeutung, welche diesen verschiedenen, innerlichen oder äusserlichen Arten der Causalität gemeinsam ist, soll *a potiori* als Wille bezeichnet werden nach derjenigen Form, in welcher sie allein uns unmittelbar bekannt ist. Demnach betont der Philosoph ausdrücklich, dass von dem Willen als Ding-an-sich die

1) Ibid. II, 67 f. — 2) Vgl. SCHOPENHAUER's Promotionsschrift „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" und seine „Kritik der kantischen Philosophie" im 1. Bde. der „Welt als Wille und Vorstellung". — 3) Hierin ist Schopenhauer völlig mit Jacobi (vgl. oben S. 468) einverstanden. — 4) Vgl. Welt als W. u. Vorst. II, §§ 18—23.

besonderen Eigenthümlichkeiten, mit denen er in der menschlichen Selbstanschauung gegeben ist, die Motivation durch Vorstellungen und Begriffe, durchaus fernzuhalten sei, — ein Verlangen, dem nachzukommen ihm selbst freilich schwer genug geworden ist.

Dabei darf jedoch das Verhältniss zwischen Ding-an-sich und Erscheinung nicht nach der Regel des Verstandes, d. h. nicht causal gedacht werden. Das Ding-an-sich ist nicht die Ursache der Erscheinungen. Schon beim Menschen ist der Wille nicht die Ursache des Leibes oder der Leibesthätigkeiten: sondern dasselbe Wirkliche, welches uns mittelbar durch Vorstellung in der räumlichen und zeitlichen Anschauung als Leib gegeben ist und in der Erkenntniss als etwas causal Nothwendiges und von anderen Erscheinungen Abhängiges begriffen wird, dasselbe ist uns unmittelbar in der Selbstanschauung als Wille gegeben. Weil nun das Ding-an-sich dem Satz vom Grunde nicht unterworfen ist, so kommt das Paradoxon heraus, dass der Mensch sich als Wille unmittelbar frei fühlt, und sich doch in der Vorstellung als nothwendig determinirt weiss. So übernimmt Schopenhauer Kant's Lehre vom intelligiblen und empirischen Charakter (vgl. oben § 39, 4). In derselben Weise aber muss überall die Erscheinungswelt als Objectivation, d. h. als die anschauliche und begriffliche Vorstellungsweise des Willens oder des unmittelbar Wirklichen, und darf nicht als dessen Erzeugniss betrachtet werden. Das Verhältniss von Wesen und Erscheinung ist nicht dasjenige von Ursache und Wirkung.

Ferner kann der Wille als Ding-an-sich nur der Eine, allgemeine Weltwille sein. Alle Vielheit und Mannigfaltigkeit gehört der Anschauung in Raum und Zeit an; diese sind das *principium individuationis*. Daher sind die Dinge nur als Erscheinungen, in der Vorstellung und Erkenntniss, von einander verschieden und getrennt: ihrem wahren Wesen nach sind sie alle dasselbe. Der Wille ist das ἓν καὶ πᾶν. Hier liegt für Schopenhauer die metaphysische Wurzel der Moral. Es ist die Täuschung der Erscheinung, welche das Individuum eigenes Wohl und Wehe von demjenigen anderer Individuen unterscheiden und beide in Gegensatz zu einander bringen lässt: im moralischen Grundgefühl, welches das fremde Leiden als eigenes empfindet, im Mitleid kommt die transscendentale Willenseinheit aller Wirklichkeit zum Vorschein.

Der Wille kann endlich auf keinen besonderen, empirisch vorstellbaren Inhalt als auf seinen Gegenstand gerichtet sein; denn jeder solche Inhalt gehört bereits zu seiner „Objectität“. Der Weltwille hat nur sich selbst zum Gegenstande; er will nur wollen. Er will nur wirklich sein; denn alle Wirklichkeit ist selbst wieder nur Wollen. In diesem Sinne nennt ihn Schopenhauer den Willen zum Leben. Er ist das sich zeitlos ewig selbst gebärende Ding-an-sich, und erst die Vorstellung macht daraus den rastlosen Wechsel der Erscheinungen.

§ 42. Das System der Vernunft.

Der Hauptlinie der idealistischen Entwicklung war ihre Richtung durch das Princip vorgezeichnet, woraus Fichte den Muth schöpfte, den Begriff des Dinges-an-sich über Bord zu werfen. Die Beziehung von Sein und Bewusstsein lässt sich nur aus dem Bewusstsein erklären, und zwar dadurch, dass dieses „seinem eigenen Thun zusieht“ und damit zugleich die reelle und die ideelle Reihe der Erfahrung, die Gegenstände und das Wissen von ihnen erzeugt. Die Aufgabe der Wissen-

schaftslehre ist also, die Welt als einen nothwendigen Zusammenhang von Vernunftthätigkeiten zu begreifen, und die Lösung kann nur so von Statten gehen, dass die Reflexion der philosophirenden Vernunft sich auf ihr eigenes Thun und das, was dazu erforderlich ist, besinnt. Die Nothwendigkeit also, welche in diesem System der Vernunft waltet, ist nicht causal, sondern teleologisch. Das dogmatische System versteht die Intelligenz als ein Product der Dinge, das idealistische entwickelt die Intelligenz als einen in sich zweckvollen Zusammenhang von Handlungen, unter denen einige dazu dienen, Gegenstände hervorzubringen. Der Fortschritt des philosophischen Denkens soll nicht in der Erkenntniss bestehen, dass, weil etwas ist, darum auch ein Anderes sei, sondern sich in der Einsicht und nach dem Leitfaden entfalten, dass, damit etwas geschehe, auch ein Anderes geschehen müsse. Jede Handlung der Vernunft hat eine Aufgabe; diese zu lösen, bedarf sie anderer Handlungen und damit anderer Aufgaben: der einheitliche Zweckzusammenhang aller Thätigkeiten für die Erfüllung der Aufgaben ist das System der Vernunft, die „Geschichte des Bewusstseins". Der Grund alles Seins liegt im Sollen, d. h. in der Zweckthätigkeit des Selbstbewusstseins.

1. Das Schema für die Ausführung dieses Gedankens ist die dialektische Methode. Soll die Welt als Vernunft begriffen werden, so muss deren System aus einer ursprünglichen Aufgabe herausentwickelt werden: alle einzelnen Handlungen der Intelligenz müssen als Mittel zu ihrer Lösung deducirt werden. Diese „Thathandlung" ist nach Fichte das Selbstbewusstsein. Ein voraussetzungsloser Anfang, wie ihn die Philosophie braucht, ist nicht durch eine Behauptung oder einen Satz zu finden, sondern durch eine Forderung, welche Jedermann zu erfüllen im Stande sein muss: „Denke dich selbst!" Und das ganze Geschäft der Philosophie besteht nun darin, sich klar zu machen, was dabei geschieht und was dazu erforderlich ist. Dies Princip kann aber nur so lange weiterführen, als sich zeigt, dass zwischen dem was geschehen soll, und dem was dazu geschieht, noch ein Widerspruch besteht, woraus sich die neue Aufgabe ergiebt, u. s. f. Die dialektische Methode ist ein System, worin jede Aufgabe eine neue erzeugt. Dem, was die Vernunft leisten will, steht in ihr selbst ein Widerstand gegenüber, und um diesen zu überwinden, entfaltet sie eine neue Function. Diese drei Momente werden als Thesis, Antithesis und Synthesis bezeichnet.

Wenn Kant zur Erklärung und Kritik der Metaphysik die Nothwendigkeit unlösbarer Vernunftaufgaben behauptet hatte, so macht nun die idealistische Metaphysik diesen Gedanken zu einem positiven Princip. Dadurch wird ihr die Vernunftwelt zu einer Unendlichkeit des Selbsterzeugens, und dadurch wird der Widerspruch zwischen der Aufgabe und dem Thun für das reale Wesen der Vernunft selbst erklärt. Dieser Widerspruch ist nothwendig und unaufhebbar. Er gehört zum Wesen der Vernunft, und da nur die Vernunft real ist, so ist damit der Widerspruch für real erklärt. So gerieth die dialektische Methode, diese metaphysische Umbildung von Kant's transscendentaler Logik, in einen immer stärkeren Gegensatz zu der formalen Logik. Die Regeln des Verstandes, welche in dem Satz des Widerspruchs ihr allgemeines Princip haben, reichen für die gewöhnliche Verarbeitung der Wahrnehmungen zu Begriffen, Urtheilen und Schlüssen wohl aus: für die intellectuelle Anschauung der philosophirenden Ver-

nunft genügen sie nicht, vor den Aufgaben der „speculativen Construction“ sinken sie zu relativer Bedeutung herab.

Dies macht sich schon in der ersten Darstellung geltend, welche Fichte der Wissenschaftslehre gab[1]; es wurde dann von Schülern und Genossen wie Fr. Schlegel immer kecker ausgesprochen, und schliesslich that die speculative Vernunft gar vornehm gegen die im Satze des Widerspruchs befangene „Reflexionsphilosophie des Verstandes“. Schelling[2]) berief sich auf die *coincidentia oppositorum* von Nicolaus Cusanus und Giordano Bruno, und Hegel[3]) sieht in dem Triumph des „bornirten Verstandes“ über die Vernunft den Erbfehler aller früheren Philosophie[4]). Die Metaphysik, von der Kant gezeigt hat, dass sie für den Verstand nicht möglich ist, sucht ein eigenes Organ in der intellectuellen Anschauung und eine eigene Form in der dialektischen Methode. Die productive Synthesis des Mannigfaltigen muss ihre Einheit über den Gegensätzen bewahren, in die sie sich selbst auseinanderlegt. Es ist das Wesen des Geistes, sich in sich selbst zu entzweien und aus dieser Zerrissenheit zu seiner ursprünglichen Einheit zurückzukehren.

Diese Triplicität beruht ganz auf jener (Fichte'schen) Grundbestimmung des Geistes als des sich selbst Zusehenden. Die Vernunft ist nicht nur „an sich“ als einfache ideelle Realität, sondern auch „für sich“: sie erscheint sich selbst als etwas Anderes, Fremdes; sie wird sich zu einem vom Subject verschiedenen Object, und dies Anderssein ist das Princip der Negation. Die Aufhebung dieser Verschiedenheit, die Negation der Negation, ist die Synthesis jener beiden Momente: diese sind in ihr „aufgehoben“ in der dreifachen Hinsicht, dass ihre einseitige Geltung überwunden, ihre relative Bedeutung bewahrt und ihr ursprünglicher Sinn in eine höhere Wahrheit verwandelt wird *(negare, conservare, elevare)*. Nach diesem Schema des „An-sich“, „Für-sich“ und „An-und-für-sich“ hat Hegel die dialektische Methode[5]) mit grosser Virtuosität ausgebildet, indem er jeden Begriff „in sein Gegentheil umschlagen“ und aus dem Widerspruch beider den höheren Begriff hervorgehen liess, welcher dann dasselbe Schicksal erlebte, eine Antithesis zu finden, die eine noch höhere Synthesis verlangte, u. s. f. Der Meister selbst hat in die Anwendung dieser Methode, besonders in der Phänomenologie und in der Logik, eine staunenswerthe Fülle des Wissens, eine ganz einzige Feinfühligkeit für begriffliche Zusammenhänge und eine siegreiche Kraft des combinativen Denkens hineingearbeitet, wobei auch schon der Tiefsinn gelegentlich in Dunkelheit und schematische Wortbildung überging: bei den Jüngeren hat sich daraus ein philosophischer Jargon gebildet, der alles Denken in jene Triplicität presste und durch die gedankenlose Aeusserlichkeit seines eine Zeit lang sehr ausgedehnten Gebrauchs die Philosophie als leeren Wortschwall zu discreditiren nur allzu geeignet war[6]).

2. In völligem Einklang mit dieser Methode steht nun auch inhaltlich das System der Vernunft bei Fichte in dem ersten Zeitraum seiner philosophischen

---

1) Grundlage der ges. W.-L. § 1. W. I, 92 ff. — 2) 6. Vorl. über Meth. d. ak. St. W. V, 267 ff. — 3) Vgl. bes. seine Abhandlung über „Glauben und Wissen“ W. I, 21 ff. — 4) Man versteht hieraus am besten Herbart's Polemik gegen den absoluten Idealismus. Auch Jener findet Widersprüche in den Grundbegriffen der Erfahrung: aber eben deshalb sollen diese so lange bearbeitet werden, bis die widerspruchslose Realität erkannt ist, vgl. oben § 41, 7. — 5) Vgl. E. v. Hartmann, Ueber die dialektische Methode, Berlin 1868. — 6) Vgl. die humorvolle Schilderung bei G. Rümelin, Reden und Aufsätze, S. 47—50, Freiburg 1888.

Wirksamkeit (etwa bis 1800). Die ursprüngliche, durch nichts als sich selbst bestimmte „Thathandlung“ des Selbstbewusstseins ist, dass das „Ich“ nur „gesetzt“ werden kann, indem es von einem „Nicht-Ich“ unterschieden wird. Da jedoch dabei auch das Nicht-Ich nur im Ich — d. h. historisch ausgedrückt, auch der Gegenstand nur im Bewusstsein — gesetzt ist, so müssen innerhalb des Ich sich das Ich und das Nicht-Ich (d. h. Subject und Object) gegenseitig bestimmen. Daraus ergiebt sich die theoretische und die praktische Reihe des Selbstbewusstseins, je nachdem ob das Nicht-Ich oder das Ich der bestimmende Theil ist.

Die Functionen der theoretischen Vernunft werden nun von Fichte in der Weise entwickelt, dass ihre einzelnen Stufen aus der Reflexion des Bewusstseins auf sein eigenes vorher bestimmtes Thun sich ergeben. Ueber jede Schranke, die das Ich sich im Nicht-Ich als Gegenstand gesetzt hat, dringt es vermöge seiner durch nichts Aeusseres begrenzten Thätigkeit hinaus, um jene Schranke zu seinem Gegenstande zu machen. Als die Formen dieser Selbstbestimmung werden die reinen Anschauungen Raum und Zeit, die kategorialen Formen des Verstandes und die Principien der Vernunft behandelt: an Stelle der Gegensätze, welche Kant zwischen diesen einzelnen Schichten aufgerichtet hatte, setzt Fichte das Princip, dass auf jeder höheren Stufe die Vernunft reiner erfasst, was sie auf der vorigen ausgeführt hat: das Erkennen ist ein von der sinnlichen Anschauung her aufsteigender Process der Selbsterkenntniss der Vernunft[1]). Aber diese ganze Reihe der theoretischen Vernunft setzt eine ursprüngliche „Selbstbeschränkung“ des Ich voraus: ist diese gegeben, so ist die ganze Reihe nach dem Princip der Selbstanschauung begreiflich. Denn jede Thätigkeit hat an der vorhergehenden ihren Gegenstand und darin ihren Grund: jene erste Selbstbeschränkung dagegen hat an keiner vorhergehenden, also theoretisch überhaupt keinen Grund; sie ist eine grundlos freie Thätigkeit, als solche aber der Grund aller anderen Thätigkeiten. Diese grundlos freie Handlung ist die Empfindung. Sie fällt deshalb nur ihrem Inhalte nach, der zum Gegenstand der Anschauung wird, in das Bewusstsein, als Handlung dagegen ist sie, wie alles was keinen Grund hat, bewusstlos[2]). Hierin besteht ihr „Gegebensein“, vermöge dessen sie als fremd und „von aussen“ kommend erscheint. An Stelle des Dinges-an-sich tritt also die bewusstlose Selbstbeschränkung des Ich. Fichte nennt diese Thätigkeit die productive Einbildungskraft: es ist die welterzeugende Thätigkeit der Vernunft.

---

1) Ohne direct sichtbare Einflüsse von Leibniz kommt dabei dessen Auffassung von dem Verhältniss der verschiedenen Erkenntnisskräfte gegenüber der kantischen Scheidung derselben wieder zur Geltung. Nur ist zu beachten, dass diese „Entwicklungsgeschichte der Vernunft“ bei Leibniz causal, bei Fichte teleologisch bestimmt ist. Was Hamann und Herder (vgl. oben S. 470) als formale Einheit der Intelligenz im Leibniz'schen Sinne verlangten, das hatten inzwischen Fichte und Schelling in ganz anderem Sinne geleistet. — 2) Die Paradoxie der „bewusstlosen Thätigkeiten des Bewusstseins“ liegt im Ausdrucke, nicht in der Sache. Die deutschen Philosophen sind mit ihrer Terminologie häufig sehr unglücklich gewesen, am unglücklichsten gerade da, wo sie deutschen Wörtern eine neue Bedeutung geben wollten. Fichte braucht nicht nur Bewusstsein und Selbstbewussten *promiscue*, sondern er versteht auch unter Bewusstsein einerseits die wirkliche Vorstellung des Individuums oder des empirischen Ich (daher in dieser Hinsicht „bewusstlos“), andrerseits die Functionen des „Bewusstseins überhaupt“, der transscendentalen Apperception oder des „allgemeinen Ich“ (in diesem Sinne „Geschichte des Bewusstseins“). In diesen Wortverhältnissen beruht schon ein gut Theil der Schwierigkeit von Fichte's Darstellung und der Missverständnisse, die sie hervorgerufen hat.

Für die Empfindung giebt es also keinen Grund, der sie bestimmte: sie ist da mit absoluter Freiheit und bestimmt ihrerseits alle Erkenntniss dem Inhalte nach. Darum kann sie nur durch ihren Zweck begriffen werden, — in der praktischen Wissenschaftslehre, welche zu untersuchen hat, wozu das Ich sich selbst beschränkt. Dies ist nur zu verstehen, wenn man das Ich nicht als ruhendes Sein, sondern seinem Wesen nach als unendliche Thätigkeit oder als Trieb betrachtet. Denn da alles Thun auf einen Gegenstand gerichtet ist, an dem es sich entfaltet, so muss das „Ich“, welches seinen Gegenstand nicht wie der empirische Wille als gegeben vorfindet, seinerseits, um Trieb und Thun zu bleiben, sich Gegenstände setzen. Dies geschieht in der Empfindung, welche keinen Grund, wohl aber den Zweck hat, für den Trieb des Ich eine Grenze zu schaffen, über die es hinausgeht, um sich selbst Gegenstand zu werden. Die empirische Wirklichkeit mit allen ihren Dingen und mit der „Realität“, welche sie für das theoretische Bewusstsein hat, ist nur das Material für die Thätigkeit der praktischen Vernunft.

Das innerste Wesen des Ich also ist das nur auf sich selbst gerichtete, nur durch sich selbst bestimmte Thun, die Autonomie der sittlichen Vernunft. Das System der Vernunft gipfelt im kategorischen Imperativ. Das Ich ist der sittliche Wille, und die Welt ist das versinnlichte Material der Pflicht. Sie ist dazu da, dass wir in ihr thätig sein können. Nicht das Sein ist die Ursache des Thuns, sondern um des Thuns willen ist das Sein hervorgebracht. Alles, was ist, ist nur zu begreifen aus dem, was es soll.

Die für das gemeine Bewusstsein paradoxe Zumuthung der Wissenschaftslehre[1]) läuft somit darauf hinaus, der Kategorie der Substantialität die fundamentale Bedeutung zu rauben, welche sie in der naiven, sinnlichen Weltanschauung hat. In dieser denkt man überall ein „Seiendes“ als Träger und Ursache der Thätigkeiten: bei Fichte dagegen soll als das Ursprüngliche das „Thun“ begriffen werden und das Sein nur als das zweckgesetzte Mittel dafür gelten. Dieser Gegensatz kam ganz scharf in dem für Fichte persönlich so folgenreichen Atheismusstreit zu Tage. Die Wissenschaftslehre konnte Gott nicht als „Substanz“ gelten lassen; er hätte ihr ja dann etwas Abgeleitetes sein müssen: sie konnte den metaphysischen Gottesbegriff nur in dem „allgemeinen Ich“, in dem absolut freien, welterzeugenden Thun suchen, und in deutlichem Gegensatz zu der *Natura naturans* des Dogmatismus nannte sie Gott die sittliche Weltordnung[2]), den *Ordo ordinans*.

Danach ist die vornehmste philosophische Disciplin die Sittenlehre. Unabhängig von Kant's Metaphysik der Sitten entworfen, nimmt Fichte's System dieser Wissenschaft den kategorischen Imperativ in der Formel „Handle nach deinem Gewissen“ zum Ausgangspunkte einer streng durchgeführten Pflichtenlehre, welche aus dem in jedem empirischen Ich auftretenden Gegensatz des Naturtriebes und des sittlichen Triebes die allgemeinen und die besonderen Aufgaben des Menschen entwickelt. Dabei mildert sich der kantische Rigorismus hier dadurch, dass auch die Sinnlichkeit des Menschen als Vernunftproduct ihre Rechte geltend machen darf. Der Dualismus bleibt noch bestehen, aber

1) In diesem Sinne protestirte Fr. H. Jacobi gegen dies „Stricken nicht etwa des Strumpfs, sondern des Strickens“ (W. III, 24ff.). Vgl. dagegen C. Fortlage, Beiträge zur Psychologie (Leipzig 1875) S. 40f. — 2) Fichte, W. V, 182ff., 210ff.

er geht schon seiner Ueberwindung entgegen; und in dem Gedanken, dass der zweckvolle Zusammenhang des Vernunftganzen jedem einzelnen seiner Glieder eine durch seine natürliche Erscheinung vorgezeichnete Bestimmung zuweise, wird die ethische Theorie zu einer viel eingehenderen und das Gegebene tiefer werthenden Durcharbeitung des „Materials der Pflichterfüllung“ geführt. Das zeigt sich an Fichte's Darstellung der Berufspflichten, an seiner edleren Auffassung von Ehe und Familienleben, an dem feineren Eingehen seiner ethischen Untersuchungen in die Mannigfaltigkeit menschlicher Lebensverhältnisse.

Aehnliches gilt auch von Fichte's Behandlung der Probleme des öffentlichen Lebens. Eine jugendliche Energie bemächtigt sich in ihnen der kantischen Grundgedanken und prägt sie viel eindrucksvoller aus, als es von Kant selbst, der die systematische Ausführung erst im späten Alter unternahm, geschehen konnte. Die gegenseitige Einschränkung der Freiheitssphären in dem äusseren Zusammenleben der Individuen ist auch für Fichte das Princip des Naturrechts. Als „Urrechte“ galten ihm die Ansprüche des Individuums auf Freiheit seines Leibes als des Organs der Pflichtbethätigung, seines Eigenthums als der äusseren Wirkungssphäre dazu, seiner Selbsterhaltung endlich als Persönlichkeit. Wirksam aber werden diese Urrechte erst als Zwangsrechte durch die Herrschaft der Gesetze im Staat. Die Idee des den Staat begründenden Vertrages zerlegt Fichte in den Staatsbürger-, den Eigenthums- und den Schutzvertrag. Interessant dabei ist, wie er diese Gedanken in seiner Politik auf das Princip zuspitzt, der Staat habe dafür zu sorgen, dass Jeder von seiner Thätigkeit leben könne, auf das Recht auf Arbeit[1]. Arbeit ist Pflicht der sittlichen, ist Existenzbedingung der physischen Persönlichkeit: sie muss unbedingt vom Staate gewährleistet werden. Daher darf die Regelung der Arbeitsverhältnisse nicht dem natürlichen Getriebe von Angebot und Nachfrage (nach Adam Smith) und der Ertrag der Arbeit nicht dem Mechanismus des gesellschaftlichen Interessenkampfes überlassen werden, sondern es muss hier das Vernunftgesetz des Staates eintreten. Von diesen Gedanken aus entwarf Fichte mit sorgfältiger Abwägung der empirisch gegebenen Zustände[2] sein Ideal des socialistischen Staates als des „geschlossenen Handelsstaates“, der alle Production und Fabrikation und allen Handel mit dem Auslande selbst in die Hand nimmt, um dem einzelnen Bürger seine Arbeit, aber auch den vollen Ertrag seiner Arbeit zuzuweisen. Der gewaltthätige Idealismus des Philosophen schreckte nicht vor einem tief einschneidenden Zwangsystem zurück, wenn er hoffen konnte, damit jedem Einzelnen einen Umkreis freier Pflichterfüllung zu sichern.

3. Die Aufgabe, das Universum als System der Vernunft zu begreifen, war in der Wissenschaftslehre der Hauptsache nach so gelöst, dass die sinnliche Aussenwelt als ein im empirischen Ich erscheinendes Product des „Bewusstseins überhaupt“ deducirt wurde: in diesem Sinne wurde Fichte's Lehre später wie die Kant's als „subjectiver Idealismus“ charakterisirt. Dabei war jedoch Fichte's Meinung durchaus die, dass der „Natur“, die er als ein organisches Ganzes gesetzt wissen wollte[3], den Vorstellungen der Individuen gegenüber die volle Bedeutung

1) Naturrecht, § 18. W. III, 210 ff. Geschl. Handelsst. I, 1. W. III, 400 ff. — 2) Vgl. G. Schmoller, Studie über J. G. Fichte in Hildebrand's Jahrb. für Nat. u. Stat. 1865; auch W. Windelband, Fichte's Idee des deutschen Staates (Freiburg 1890). — 3) Fichte, W. IV, 115.

eines objectiven Vernunftproductes zukommen sollte: dies darzustellen, fehlte es ihm an der eindringenden Sachkenntniss, welche er für die Lebensverhältnisse der menschlichen Vernunft besass. So war es eine auch Fichte willkommene Ergänzung, als Schelling jenen anderen Theil der Aufgabe zu lösen übernahm und mit dem Gedanken Ernst machte, die Natur als das objective System der Vernunft zu construiren. Das war nach der Wissenschaftslehre und Kant's Naturphilosophie nur dann möglich, wenn es gelang, die Natur als ein zusammenhangendes System von Kraftwirkungen zu begreifen, das seine letzte Zweckbestimmung in einer Leistung für die Realisirung des Vernunftgebotes hätte. Den Ausgangspunkt dieser Construction musste Kant's dynamische Theorie bilden, welche das Sein der Materie aus dem Verhältniss der Attractions- und der Repulsionskraft ableitete (vgl. § 38, 7), und ihren Zielpunkt gab diejenige Naturerscheinung ab, in welcher sich die praktische Vernunft allein bethätigt: der menschliche Organismus. Zwischen beiden musste die ganze Fülle der Gestalten und Functionen der Natur als ein einheitliches Leben ausgebreitet werden, dessen vernünftiger Sinn in dem organischen Herauswachsen des Endziels aus den materiellen Anfängen zu suchen war. Die Natur ist das werdende Ich — das ist das Thema der Schelling'schen Naturphilosophie. Diese in den philosophischen Prämissen begründete Aufgabe erschien zugleich geradezu gefordert durch den Zustand der Naturwissenschaft, welche wieder einmal auf dem Punkte angelangt war, wo die zerstreute Einzelarbeit nach einer lebendigen Gesammtauffassung der Natur begehrte. Und dies Verlangen machte sich um so lebhafter geltend, als gerade der Fortschritt des empirischen Wissens die hoch geschraubten Erwartungen, welche man seit dem 17. Jahrhundert auf das Princip der mechanischen Naturerklärung gesetzt hatte, wenig befriedigte. Die Ableitung des Organischen aus dem Unorganischen blieb, wie es Kant constatirte, zum mindesten problematisch, eine genetische Entwicklung der Organismen auf dieser Grundlage streitig; für die in grosser Bewegung begriffene Theorie der Medicin fehlte es noch an jeder Handhabe zu ihrer Einfügung in die mechanische Weltauffassung; nun kamen die Entdeckungen elektrischer und magnetischer Erscheinungen hinzu, deren zunächst räthselhafte Eigenart eine Subsumtion unter die Gesichtspunkte galileischer Mechanik damals noch nicht ahnen liessen. Dem gegenüber hatte Spinoza den mächtigen Eindruck auf die Geister gerade dadurch gemacht, dass er die ganze Natur, den Menschen nicht ausgeschlossen, als einen einheitlichen Zusammenhang dachte, in welchem sich das göttliche Wesen mit aller seiner Fülle darstelle, und für die Entwicklung des deutschen Denkens ist es von entscheidender Bedeutung geworden, dass Goethe diese Auffassung zu der seinigen machte. Freilich deutete der Dichter, wie man es am besten in den herrlichen Aphorismen „Die Natur" ausgesprochen findet, sich diese Ansicht in seiner Weise um: an die Stelle der „mathematischen Folge" und ihrer mechanischen Nothwendigkeit setzte er die Anschauung einer Lebenseinheit der Natur, worin ohne begriffliche Formulirung die Weltansicht der Renaissance sich erneuerte. Dieser poetische Spinozismus[1]) ist ein wesentliches Glied in der Entwicklungskette der idealistischen Systeme geworden.

1) Er nahm auch Herder gefangen, wie dessen Gespräche über das System Spinoza's unter dem Titel „Gott" (1787) beweisen.

Alle diese Motive spielen in Schelling's Naturphilosophie hinein: sie führen dazu, dass ihr Centralbegriff das Leben ist, und dass sie den Versuch macht, die Natur unter dem Gesichtspunkte des Organismus zu betrachten und den Zusammenhang ihrer Kraftwirkungen aus dem Gesammtzweck der Erzeugung des organischen Lebens zu begreifen. Es soll die Natur nicht beschrieben und gemessen werden, sondern es soll der Sinn und die Bedeutung verstanden werden, welche ihren einzelnen Erscheinungen in dem zweckvollen System des Ganzen zukommt. Die „Kategorien der Natur" sind die Gestalten, in denen die Vernunft sich selbst als objectiv setzt, sie bilden ein Entwicklungssystem, worin jede besondere Erscheinung ihren begrifflich bestimmten Platz findet. In der Ausführung dieser Idee war Schelling natürlich von dem Stande der naturwissenschaftlichen Kenntnisse seiner Zeit abhängig. Von dem Zusammenhange der Kräfte, von ihrer Umsetzung in einander, worauf es ja für dies Interesse hauptsächlich ankam, hatte man damals nur sehr unvollkommene Vorstellungen, und der Philosoph zögerte nicht, die Lücken des Wissens durch Hypothesen auszufüllen, welche er der apriorischen Construction des teleologischen Systems entnahm. In manchen Fällen haben sich diese Ansichten als werthvolle heuristische Principien (vgl. oben S. 462), in anderen als Irrwege erwiesen, auf welchen die Forschung zu brauchbaren Resultaten nicht gelangte.

Das historisch Bedeutsame an der Naturphilosophie ist ihr Gegensatz gegen die Herrschaft des demokritisch-galileischen Princips rein mechanischer Naturerklärung. Die quantitative Bestimmung gilt hier wieder nur als äussere Form und Erscheinung, der causal-mechanische Zusammenhang nur als die verstandesmässige Vorstellungsweise. Der Sinn der Naturgebilde ist die Bedeutung, welche sie im Entwicklungssystem des Ganzen haben. Wenn deshalb Schelling seinen Blick auf die Formenverwandtschaft der organischen Welt richtete, wenn er die Anfänge der vergleichenden Morphologie, in denen Goethe eine so bedeutende Rolle spielte, dazu benutzte, um die Einheit des Plans aufzuzeigen, welchen die Natur in der Reihenfolge der Lebewesen verfolgt, so galt ihm und auch seinen Schülern, wie Oken, dieser Zusammenhang nicht eigentlich im Sinne zeitlich-causaler Genesis, sondern als der Ausdruck einer stufenweise gelingenden Erfüllung des Zwecks. In den verschiedenen Ordnungen der animalen Wesen kommt (nach Oken) gesondert zu Tage, was die Natur mit dem Organismus will, und was ihr vollständig erst im Menschen gelingt. Diese teleologische Deutung schliesst ein zeitliches Causalverhältniss nicht aus, aber bei Schelling und Oken wenigstens nicht ein. Es liegt ihnen nicht daran zu fragen, ob die eine Art aus der anderen entstanden ist: sie wollen nur zeigen, dass die eine die Vorstufe für die Leistung der anderen sei[1]).

Es ist danach begreiflich, dass die mechanische Naturerklärung, welche im 19. Jahrhundert wieder zum Siege gelangt ist, in der Zeit der Naturphilosophie nur einen jetzt glücklich überwundenen Rausch teleologischer Ueberhebung zu sehen pflegt, der die ruhige Arbeit der Forschung aufgehalten habe. Allein die

1) Die „Deutung" der Erscheinungen war freilich ein in wissenschaftlicher Hinsicht gefährliches Princip: sie öffnete der poetischen Phantasie und den geistreichelnden Einfällen die Thore der Naturphilosophie. Diese Gäste drängen sich schon bei Schelling, noch mehr aber bei seinen Schülern, wie Novalis, Steffens, Schubert herein. Eine magische, traumhafte Natursymbolik treibt insbesondere bei Novalis ihr poetisch liebenswürdiges, aber philosophisch bedenkliches Spiel.

Akten über den Streit, der seit Demokrit und Platon die Geschichte der Naturauffassung erfüllt, sind auch heute noch nicht geschlossen. Der Reduction des Qualitativen auf das Quantitative, die unter der Fahne der Mathematik siegreich vordringt, ist immer wieder jenes Bedürfniss entgegengetreten, welches hinter den Bewegungen im Raume eine sinnvoll vernünftige Wirklichkeit sucht. Diesem Bedüfniss nach lebendigem Inhalt der Natur ging Schelling's Lehre nach, und darum fühlte sich auch zu ihr der grosse Dichter hingezogen, der sich bemühte, in dem reizenden Spiel der Farben als das wahrhaft Wirkliche nicht eine Atomschwingung, sondern ein ursprünglich qualitativ Bestimmtes nachzuweisen. Das ist der philosophische Sinn von Goethe's „Farbenlehre“ [1]).

Bei Schelling ist das System der Natur von dem Gedanken beherrscht, dass sich in ihr die „objective“ Vernunft von der materiellen Erscheinungsweise durch die Fülle der Gestaltungen und Kräfteverwandlungen hindurch zu dem Organismus aufringt, worin sie zum Bewusstsein kommt [2]). Das empfindende Wesen ist der Schlusspunkt des Naturlebens: mit der Empfindung beginnt das System der Wissenschaftslehre. Der viel verschlungene Weg, welchen die Natur bis zu diesem Ziele einhält, ist in den Umarbeitungen der Naturphilosophie im Einzelnen mehrfach abgeändert, in den Grundzügen aber derselbe geblieben. Insbesondere war es die aus der Wissenschaftslehre stammende Auffassung von dem Widerstreit der Kräfte, die in höherer Einheit sich aufheben, die Lehre von der Dualität, welche das Grundschema der „Construction der Natur“ ausmachte, und von hier wurde für Schelling besonders die Polarität bedeutsam, welche in den elektrischen und magnetischen Erscheinungen als neu gefundenes Räthsel die Zeitgenossen beschäftigte.

4. Als Schelling neben die Naturphilosophie eine eigene Bearbeitung der Wissenschaftslehre unter dem Namen des „transscendentalen Idealismus“ stellen wollte, hatte sich in dem gemeinsamen Denken der Jenenser Idealisten eine bedeutsame Aenderung vollzogen, der er nun den ersten systematischen Ausdruck gab. Der Anstoss dazu stammte von Schiller und der Ausbildung, welche dieser den Gedanken der Kritik der Urtheilskraft gegeben hatte. Schritt für Schritt war dabei deutlicher geworden, dass für den Idealismus sich das System der Vernunft in der ästhetischen Function vollenden müsse, und an Stelle des ethischen Idealismus, den die Wissenschaftslehre, und des physischen, den die Naturphilosophie lehrte, trat nun der ästhetische Idealismus.

Die folgenreiche Umbildung, welche Kant's Gedanken durch Schiller erfuhren, betraf keineswegs nur die dem Dichter zunächst liegenden ästhetischen, sondern ebenso die ethischen und die geschichtsphilosophischen Fragen und damit das ganze System der Vernunft. Denn Schiller's Gedanken waren, wie u. A. das Gedicht „die Künstler“ zeigt, schon vor der Bekanntschaft mit Kant auf das Problem gerichtet gewesen, welche Bedeutung das Schöne und die Kunst in dem ganzen Zusammenhange des menschlichen Vernunftlebens und in dessen geschichtlicher Entwicklung hat, und indem er nun die Lösung dieses Problems unter die kantischen Begriffe stellte, gab er dem Idealismus nach der Wissenschaftslehre die entscheidende Wendung.

---

1) Vgl. Jac. Stilling in den „Strassburger Goethevorträgen“ (1899) p. 149 ff. — 2) Vgl. die schönen Verse in „Schelling's Leben in Briefen“ I, 282 ff.

Sie begann mit den neuen Formen, welche Schiller für Kant's Begriff der Schönheit fand. Die Synthesis der theoretischen und der praktischen in der ästhetischen Vernunft (vgl. § 40, 2) konnte vielleicht keinen glücklicheren Ausdruck finden, als in Schiller's Definition der Schönheit als Freiheit in der Erscheinung[1]. Sie besagt, dass die ästhetische Anschauung ihr Object auffasst, ohne es den Regeln des erkennenden Verstandes zu unterwerfen: es wird nicht unter Begriffe subsumirt, und wir fragen nicht nach den Bedingungen, die es in anderen Erscheinungen hat. Es wird angeschaut, als ob es frei wäre. Schopenhauer hat das nachher so ausgedrückt, der Genuss des Schönen sei die Betrachtung des Gegenstands unabhängig vom Satz des Grundes. Noch mehr Gewicht hat Schiller später darauf gelegt, dass das ästhetische Verhalten der praktischen Vernunft gegenüber ebenso unabhängig ist wie der theoretischen. Das Schöne ist (vom Angenehmen und Guten geschieden) so wenig Gegenstand des sinnlichen wie des sittlichen Triebes: ihm fehlt ebenso die Bedürftigkeit des empirischen Trieblebens wie der Ernst der praktischen Vernunft. Im ästhetischen Leben entfaltet sich der Spieltrieb[2]; in der interesselosen Betrachtung schweigt jede Regung des Willens. Auch hierin ist Schopenhauer gefolgt, wenn er das Glück des ästhetischen Zustandes in der Ueberwindung des unseligen Willens zum Leben, in der Thätigkeit des reinen, willenlosen Subjects der Erkenntniss fand[3].

Hieraus folgerte Schiller zunächst, dass überall da, wo es sich darum handelt, den seiner Sinnlichkeit unterworfenen Menschen zum sittlichen Wollen zu erziehen, das ästhetische Leben das wirksamste Mittel dazu darbietet. Kant hatte die „Umkehrung der Triebfedern“ als die ethische Aufgabe des Menschen bezeichnet (vgl. oben § 39, 6): für den Uebergang aus der sinnlichen in die sittliche Bestimmtheit des Willens bot er dem Menschen als Unterstützung die Religion, — Schiller die Kunst[4]. Glaube und Geschmack lassen den Menschen wenigstens legal handeln, wo er zur Moralität noch nicht reif ist. Im Umgang mit dem Schönen verfeinert sich das Gefühl, sodass die natürliche Rohheit schwindet und der Mensch für seine höhere Bestimmung erwacht. Die Kunst ist der Nährboden für Wissenschaft und Sittlichkeit. So lehrte Schiller schon in den „Künstlern“; in den „Briefen über die ästhetische Erziehung“ gräbt er sehr viel tiefer. Der ästhetische Zustand („Staat“) vernichtet, weil er der völlig interesselose ist, auch das sinnliche Wollen und schafft damit Raum für die Möglichkeit des sittlichen Wollens: er ist der nothwendige Durchgangspunkt aus dem physischen Nothstaat in den moralischen Staat. Im physischen Zustand erleidet der Mensch die Macht der Natur, er entledigt sich ihrer im ästhetischen, und er beherrscht sie im moralischen.

Aber schon in den „Künstlern“ war dem Schönen die zweite, höhere Aufgabe zugewiesen worden, der moralischen und intellectuellen Cultur schliesslich

1) Vgl. hauptsächlich die Briefe an Körner vom Februar 1793, dazu die bei dem Briefe vom 20. Juni dess. J. gedruckte Skizze über „das Schöne in der Kunst“, — alles Fragmente des nicht ausgeführten Dialogs „Kallias“. — 2) Die transscendental-psychologische Begründung, welche Schiller hierfür in den Briefen über die ästhet. Erziehung (11 f.) versucht, erinnert stark an die reinhold-fichtesche Zeit, wo es „in Jena von Form und Stoff schwirrte“. — 3) Welt als W. u. V. I, §§ 36—38. Dabei nimmt Schopenhauer allerdings denselben Werth für die wissenschaftliche Erkenntniss in Anspruch. Vgl. § 13, 4. — 4) Vgl. den Schluss der Abhandlung „Ueber den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten“.

auch die höchste Vollendung zu geben, und indem der Dichter diesen Gedanken dem kritischen Begriffssystem einbildet, geht er von der Ergänzung zur Umgestaltung der kantischen Lehre über. Die beiden Seiten der menschlichen Natur sind nicht versöhnt, wenn der sittliche Trieb den Sinnentrieb überwinden muss. Im physischen und im „moralischen" Zustand ist je eine Seite der menschlichen Natur zu Gunsten der anderen unterdrückt. Ein vollendetes Menschenthum ist nur da, wo keiner der beiden Triebe über den anderen herrscht. Der Mensch ist nur da wahrhaft Mensch, wo er spielt, wo der Kampf in ihm schweigt, wo die sinnliche Natur in ihm zu so edler Empfindung erhoben ist, dass er nicht mehr nöthig hat, erhaben zu wollen. Der kantische Rigorismus gilt überall da, wo der Pflicht die sinnliche Neigung gegenübersteht: aber es giebt das höhere Ideal der schönen Seele, welche diesen Kampf nicht mehr kennt, weil ihre Natur so veredelt ist, dass sie das Sittengesetz aus Neigung erfüllt. Und eben diese Veredlung gewinnt der Mensch nur durch die ästhetische Erziehung. Durch sie allein wird der sinnlich-übersinnliche Zwiespalt in der menschlichen Natur aufgehoben, in ihr allein kommt das ganze, volle Menschenthum zur Verwirklichung.

5. In dem Ideal der „schönen Seele" überwindet die Shaftesbury'sche „Virtuosität" (vgl. oben S. 415) den kantischen Dualismus. Die Vollendung des Menschen ist die ästhetische Versöhnung der beiden in ihm wohnenden Naturen; die Bildung soll das Leben des Individuums zum Kunstwerk machen, indem sie das sinnlich Gegebene zum vollen Einklang mit der ethischen Bestimmung adelt. In dieser Richtung hat Schiller im Gegensatz zum Rigorismus Kant's der idealen Lebensauffassung seiner Zeit den tonangebenden Ausdruck verliehen, und der ästhetische Humanismus, welchen er so der Begriffsarbeit abrang, fand neben ihm ein Fülle von anderen, eigenartigen Ausprägungen. In ihnen allen aber erschien Goethe als die gewaltige Persönlichkeit, welche in der ästhetischen Vollkommenheit ihrer Lebensführung ebenso wie in den grossen Werken ihrer dichterischen Thätigkeit diese ideale Höhe der Humanität lebendig darstellte.

In dieser Auffassung des Genius begegnete sich mit Schiller zunächst Wilhelm von Humboldt[1]): er suchte von hier aus das Wesen der grossen Dichtungen zu verstehen, er fand in der Harmonie der sinnlichen und der sittlichen Natur das Lebensideal des Menschen, und er wendete dies Princip in seiner für die Sprachwissenschaft grundlegenden Abhandlung[2]) in der Weise an, dass er aus der organischen Wechselwirkung beider Elemente das Wesen der Sprache zu verstehen lehrte.

Zu schärferem Gegensatz gegen den kantischen Rigorismus ging in dem Shaftesbury'schen Geiste schon Jacobi in seinem auf Goethe's Persönlichkeit zugeschnittenen Roman „Allwill's Briefsammlung" vor. Auch das moralische Genie ist „exemplarisch": es fügt sich nicht unter hergebrachte Regeln und Maximen, es lebt sich selbst aus und giebt sich damit auch die Gesetze seiner Moralität. Diese „sittliche Natur" ist das Höchste, was es im Umkreise der Menschheit giebt.

---

1) Geb. 1767, gest. 1835. Ges. Werke 7 Bde., Berlin 1841 ff. Vgl. ausser dem Briefwechsel, namentlich mit Schiller, hauptsächlich die „Aesthetischen Versuche" (Braunschweig 1799). Dazu Rud. Haym, W. v. H. (Berlin 1856). — 2) Ueber die Kawi-Sprache, Berlin 1836.

Zu vollem Uebermuth ist diese ethische Genialität in Theorie und Praxis bei den Romantikern ausgewuchert. Hier entwickelte sie sich als eine ästhetische Aristokratie der Bildung gegen die demokratische Utilität der Aufklärungsmoral. Das bekannte Schiller'sche Wort von dem Adel in der sittlichen Welt wurde dahin gedeutet, dass der Philister mit seiner nach allgemeinen Grundsätzen geregelten Arbeit seine zweckbestimmte Thätigkeit zu leisten habe, während der geniale Mensch, frei von aller äusseren Bestimmung durch Absichten und Regeln, in dem interesselosen Spiel seiner bewegten Innerlichkeit, in der Ausgestaltung seiner ewig bildsamen Phantasie nur seine bedeutende Individualität als etwas in sich Werthvolles auslebt. In dieser genialen Moral soll deshalb auch die Sinnlichkeit (in der engsten Bedeutung des Worts) zu ihrem vollen unverkümmerten Rechte kommen und durch ästhetische Steigerung den feinsten Regungen der Innerlichkeit ebenbürtig werden, — ein sublimer Gedanke, der nicht hinderte, dass seine Ausführung in Schlegel's Lucinde auf geistreich raffinirte Gemeinheit hinauslief.

Zu der Reinheit Schiller'scher Gesinnung wurde die romantische Moral durch Schleiermacher's[1]) Ethik zurückgeführt. Sie ist der vollendete Ausdruck des Lebensideals jener grossen Zeit. Auf die Einheit von Vernunft und Natur scheint ihr alles ethische Handeln gerichtet: danach bestimmt sich im Allgemeinen das Sittengesetz, welches kein anderes sein kann als das natürliche Lebensgesetz der Vernunft, — danach auch im Einzelnen die Aufgabe jedes Individuums, welches in besonderer, nur ihm eigener Weise jene Einheit zum Ausdruck bringen soll. In der systematischen Ausführung dieses Gedankens unterscheidet Schleiermacher (nach dem organischen und dem intellectuellen Factor der Intelligenz, vgl. § 41, 6) die organisirende und die symbolisirende Thätigkeit, je nachdem ob die Einheit von Natur und Vernunft erstrebt oder vorausgesetzt wird, und so ergeben sich im Ganzen vier sittliche Grundverhältnisse, denen als Güter Staat, Geselligkeit, Schule und Kirche entsprechen. Aus diesen heraus hat sich das Individuum zu harmonischem Eigenleben selbstthätig zu entwickeln.

Auf die ästhetische Vernunft hat endlich in völlig selbständiger Weise auch Herbart die ethische Theorie zurückgeführt: ihm gilt die Moral als ein Zweig der allgemeinen Aesthetik. Neben der theoretischen Vernunft, welche die Principien für die Erkenntniss des Seins enthält, erkennt er als ursprünglich nur die Beurtheilung des Seienden nach ästhetischen Ideen an. Diese hat mit dem Willen und den Bedürfnissen des empirischen Ich ebenso wenig zu thun wie das Erkennen. Die „Geschmacksurtheile" gelten mit unableitbarer Evidenz nothwendig und allgemein, und sie beziehen sich stets auf die Verhältnisse des Seienden: diesen wohnt ein ursprüngliches Wohlgefallen oder Missfallen bei. Die Anwendung dieser Principien auf das engere Gebiete des Aesthetischen ist von Herbart nur angedeutet worden: die Ethik dagegen gilt ihm als die Lehre von den Geschmacksurtheilen über Verhältnisse des menschlichen Willens. Sie hat nichts zu erklären — das ist Sache der Psychologie —, sie hat nur die Normen festzustellen, nach denen sich jene Beurtheilung richtet. Als solche findet Herbart die fünf sittlichen Ideen: Freiheit, Vollkommenheit, Wohl-

1) Vgl. auch Schleiermacher's „Vertraute Briefe über die Lucinde" (1800).

wollen, Recht und Billigkeit, und nach ihnen sucht er auch die Systeme des sittlichen Lebens zu ordnen, während er für die genetische Untersuchung immer die Principien der Associationspsychologie geltend macht und so in der Statik und Mechanik des Staats den Mechanismus der Willensbewegungen darzustellen unternimmt, durch welchen das gemeinsame Leben der Menschen sich erhält.

6. Aus Schiller's ästhetischer Moral ergab sich aber auch eine Geschichtsphilosophie, welche die Gesichtspunkte von Rousseau und Kant in neuer Verbindung erscheinen liess. Der Dichter entwickelte sie in ganz eigenartiger Weise, indem er in den Aufsätzen über „Naive und sentimentalische Dichtung“ die ästhetischen Grundbegriffe aus der Aufstellung historischer Gegensätze und aus einer allgemeinen Construction ihrer Bewegung gewann. Die Zeitalter und die Dichtungsarten charakterisieren sich ihm durch das verschiedene Verhältniss des Geistes zum Reiche der Natur und zum Reiche der Freiheit. Als der „arkadische“ Zustand erscheint hier der, wo der Mensch instinctiv, ohne Gebot das Sittliche thut, weil der Gegensatz seiner beiden Naturen noch nicht im Bewusstsein entfaltet ist: als das „elysische“ Ziel erscheint jene Vollendung, in welcher die Natur so veredelt ist, dass sie wiederum das Sittengesetz in ihren Willen aufgenommen hat. Zwischen beiden liegt der Kampf der beiden Naturen, — die wirkliche Geschichte.

Die Dichtung aber, deren eigentliche Aufgabe es ist, den Menschen darzustellen, ist überall durch diese Grundverhältnisse bestimmt. Lässt sie die sinnliche Natürlichkeit des Menschen noch in der harmonischen Einheit mit seinem geistigen Wesen erscheinen, so ist sie naiv; bringt sie dagegen den Widerspruch zwischen beiden zur Darstellung, lässt sie in irgend einer Weise die Unangemessenheit zwischen der Wirklichkeit und dem Ideal des Menschen hervortreten, so ist sie sentimental, und zwar entweder satirisch oder elegisch, sei es auch im Idyll. Der Dichter, der selbst Natur ist, stellt die Natur naiv dar; der, welcher sie nicht besitzt, hat an ihr das sentimentalische Interesse, die Natur, die aus dem Leben schwand, als Idee in der Dichtung zurückzurufen. Die Harmonie von Natur und Vernunft ist bei jenem gegeben, bei diesem aufgegeben, — dort als Wirklichkeit, hier als Ideal. Dieser Unterschied der dichterischen Empfindungsweise charakterisirt nach Schiller auch den Gegensatz des Antiken und des Modernen. Der Grieche empfindet natürlich, der moderne Mensch empfindet die Natur als ein verlorenes Paradies, wie der Kranke die Genesung. Daher giebt der antike und naive Dichter die Natur wie sie ist, ohne seine Empfindung, der moderne und sentimentale nur in Beziehung auf seine Reflexion: jener verschwindet hinter seinem Gegenstande wie der Schöpfer hinter seinen Werken, dieser zeigt in der Gestaltung des Stoffs die Macht seiner dem Ideal zustrebenden Persönlichkeit. Dort waltet Realismus, hier Idealismus, und die letzte Höhe der Kunst wäre die Vereinigung, worin der naive Dichter das Sentimentalische darstellte: so umriss Schiller die Gestalt seines grossen Freundes, des modernen Griechen.

Mit Begier wurden diese Bestimmungen von den Romantikern aufgegriffen. Virtuosen des Recensententhums, wie die Schlegel's waren, freuten sich dieses philosophischen Schemas für Kritik und Charakteristik und führten es in ihre umfassende Bearbeitung der Litteraturgeschichte ein. Dabei gab indess Friedrich Schlegel den Schiller'schen Gedanken die specifisch „romantische“

Zuspitzung, für die er mit schlagfertiger Oberflächlichkeit Fichte'sche Motive zu verwerthen wusste. Wenn er den von Schiller aufgestellten Gegensatz mit den neuen Namen classisch und romantisch bezeichnete, so bildete er ihn auch sachlich durch seine Lehre von der Ironie um. Der classische Dichter geht in seinem Stoff auf, der romantische schwebt als souveräne Persönlichkeit über ihm, er vernichtet den Stoff durch die Form. Indem er über jeden Stoff, den er setzt, mit freier Phantasie hinweggeht, entfaltet er an ihm nur das Spiel seiner Genialität, das er in keiner seiner Bildungen beschränkt. Daher hat der romantische Dichter einen Zug zum Unendlichen, zum Niemalsfertigen: er selbst ist immer noch mehr als jeder seiner Gegenstände, und darin eben bethätigt sich die Ironie. Dem unendlichen Thun des sittlichen Willens, das Fichte gelehrt hatte, schiebt der Romantiker das endlose Spiel der zwecklos bildenden und wieder zerstörenden Phantasie unter.

Die geschichtsphilosophischen Momente in Schiller's Lehre haben bei Fichte, dem sie manches entlehnte, ihre volle Entwicklung gefunden, dabei aber auf diesen den Einfluss gehabt, dass auch er in der ästhetischen Vernunft die Gegensätze der Wissenschaftslehre sich ausgleichen liess. Schon in den Jenenser Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten und in der Behandlung, welche die Berufspflichten des Lehrers und des Künstlers im „System der Sittenlehre" fanden, klingen solche Motive an: zum beherrschenden Thema sind sie in Fichte's Erlanger Vorlesungen geworden. Wenn er daran ging, die „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters" zu zeichnen, so that er es in den markigen Linien einer universalhistorischen Construction. Als der erste („arkadische") Zustand der Menschheit erscheint hier der des „Vernunftinstincts", als dessen Träger ein Normalvolk angenommen wird. In diesem Zeitalter waltet über und in den Individuen mit unmittelbarer, unangefochtener Sicherheit der Naturnothwendigkeit das allgemeine Bewusstsein: aber die Bestimmung des freien Einzel-Ich ist es, sich von dieser Gewalt der Sitte und des Herkommens loszureissen und dem eigenen Triebe und Urtheile zu folgen. Damit jedoch beginnt das Zeitalter der Sündhaftigkeit. Diese vollendet sich in dem intellectuellen und moralischen Zerfall des Gesammtlebens, in der Anarchie der Meinungen, in dem Atomismus der Privatinteressen. Mit deutlichen Strichen wird diese „vollendete Sündhaftigkeit" als Theorie und Praxis der Aufklärung gekennzeichnet. Die Lebensgemeinschaft der Menschheit ist hier zu dem „Nothstaat" herabgesunken, der auf die Ermöglichung eines äusserlichen Zusammenseins beschränkt ist und darauf beschränkt sein soll, da er mit allen höheren Interessen des Menschen, Moralität, Wissenschaft, Kunst und Religion nichts zu thun hat und sie der Freiheitssphäre des Individuums überlassen muss. Dafür hat denn aber auch das Individuum an diesem „wirklichen" Staat kein lebendiges Interesse: seine Heimath ist die Welt und vielleicht noch in jedem Augenblicke der Staat, der gerade auf der Höhe der Cultur steht[1]). Diese Cultur aber besteht in der Unterordnung der Individuen unter das erkannte Vernunftgesetz. Aus der sündhaften Willkür der Individuen muss die Autonomie der Vernunft, die Selbsterkenntniss und Selbstgesetzgebung des nun

1) Die für den Kosmopolitismus der Bildung im 18. Jahrhundert classische Stelle ist bei Fichte, W. VII, 212.

bewusst im Einzelnen waltenden Allgemeingiltigen sich erheben. Damit wird das Zeitalter der Vernunftherrschaft beginnen, aber es wird sich nicht vollenden, ehe nicht in dem „wahren Staate“ alle Kräfte des vernünftig vollgereiften Individuums in den Dienst des Ganzen gestellt werden und so wieder das Gebot des Gesammtbewusstseins widerstandslos erfüllt wird. Dieser („elysische“) Endzustand ist der der „Vernunftkunst“. Es ist das Ideal der „schönen Seele“, auf Politik und Geschichte übertragen. Dies Zeitalter herbeizuführen und in ihm die Gemeine, das „Reich“ durch Vernunft zu leiten, ist die Aufgabe des „Lehrers“, des Gelehrten und des Künstlers[1]).

Den „Beginn der Vernunftherrschaft“ sah Fichte's thatkräftiger Idealismus gerade da, wo die Sündhaftigkeit und die Noth am höchsten gestiegen waren. In den „Reden an die deutsche Nation“ feierte er sein Volk als dasjenige, welches allein noch die Ursprünglichkeit bewahrt habe und dazu bestimmt sei, den wahren Culturstaat zu schaffen. Er rief es auf, sich auf diese seine Bestimmung zu besinnen, an der das Schicksal Europas hange, von innen heraus durch eine völlig neue Erziehung sich selbst zum Vernunftreiche zu erheben und der Welt die Freiheit zurückzugeben.

7. Zur vollen Herrschaft im ganzen System der idealistischen Philosophie gelangte der Gesichtspunkt der ästhetischen Vernunft durch Schelling. In seiner Ausarbeitung des „transscendentalen Idealismus“ entwickelte er den Fichte'schen Gegensatz der theoretischen und der praktischen Wissenschaftslehre durch das Verhältniss der bewussten und der bewusstlosen Thätigkeit des Ich (vgl. oben No. 2). Ist die bewusste durch die bewusstlose bestimmt, so verhält sich das Ich theoretisch, im umgekehrten Falle praktisch. Aber das theoretische Ich, welches der Productivität der bewusstlosen Vernunft empfindend, anschauend, denkend zuschaut, kommt damit nie zu Ende, und auch das praktische Ich, welches die bewusstlose Weltwirklichkeit in der freien Arbeit der individuellen Sittlichkeit, der staatlichen Gemeinschaft und des geschichtlichen Fortschritts umgestaltet, hat das Ziel seiner Thätigkeit im Unendlichen. In beiden Reihen kommt das ganze Wesen der Vernunft nie zu voller Verwirklichung. Dies ist nur möglich durch die bewusstlos-bewusste Thätigkeit des künstlerischen Genies, worin jene Gegensätze aufgehoben sind. In der absichtslosen Zweckmässigkeit des Schaffens, dessen Product die „Freiheit in der Erscheinung“ ist, muss die höchste Synthesis aller Vernunftthätigkeiten gesucht werden. Hatte Kant das Genie als die Intelligenz definirt, die wie Natur wirkt, hatte Schiller den ästhetischen Zustand des Spiels als den wahrhaft menschlichen bezeichnet, so erklärte Schelling die ästhetische Vernunft für den Schlusstein des idealistischen Systems. Das Kunstwerk ist diejenige Erscheinung, worin die Vernunft am reinsten und vollsten zur Entwicklung gelangt: die Kunst ist das wahre Organon der Philosophie. An ihr hat das „zuschauende Denken“ zu lernen, was Vernunft ist. Wissenschaft und Moralität sind einseitige und nie abgeschlossene Entwicklungsreihen der subjectiven Vernunft: nur die Kunst ist in jedem ihrer Werke fertig als ganz verwirklichte Vernunft.

---

1) In der religiösen Schlusswendung des Fichte'schen Denkens nimmt dies Bild des idealen Culturstaates der Zukunft mehr und mehr theokratische Züge an: der Gelehrte und Künstler ist jetzt der Priester und Seher geworden. Vgl. W. IV, 453 ff. und Nachgel. Werke III, 417 ff.

Nachdem er den „transscendentalen Idealismus“ geschrieben, hielt Schelling in Jena die Vorlesungen über die „Philosophie der Kunst“, welche diese Grundgedanken mit einem bewunderungswürdig feinen, insbesondere an der Behandlung der Dichtkunst bewährten Verständniss für künstlerische Eigenart und Schaffensweise ausführten. Damals nicht gedruckt, haben diese Vorlesungen durch ihre Wirkung auf die Jenenser Kreise die gesammte folgende Entwicklung der Aesthetik bestimmt. Die spätere Veröffentlichung[1]) legt diejenige Redaction vor, welche Schelling einige Jahre später in Würzburg vortrug. In ihr macht sich bereits die Aenderung der allgemeinen Auffassung geltend, wozu der Philosoph inzwischen fortgeschritten war.

8. Auch dabei wirkte das ästhetische Motiv wenigstens in formeller Hinsicht, indem für die Naturphilosophie und die Transscendentalphilosophie eine gemeinsame systematische Grundlage gesucht wurde. Jene handelte von der objectiven, diese von der subjectiven Vernunft: beide aber mussten im letzten Wesen identisch sein; weshalb sich diese Phase des Idealismus das Identitätssystem nennt. Danach bedarf es für die Natur und das Ich eines gemeinsamen Princips. Dies wurde in der Schrift, welche Schelling „Darstellung meines Systems der Philosophie“ betitelte, die „absolute Vernunft“ oder die „Indifferenz von Natur und Geist, von Object und Subject“ genannt: denn das höchste Princip kann weder real noch ideal bestimmt sein, in ihm müssen alle Gegensätze ausgelöscht sein. Das „Absolute“ ist hier bei Schelling inhaltlich so unbestimmt[2]), wie in der alten „negativen Theologie“, wie in Spinoza's „Substanz“. Mit dem letzteren Begriffe aber theilt es die Eigenschaft, dass seine Erscheinung in zwei Reihen aus einander geht, die reale und die ideale, Natur und Geist. Diese sachliche Verwandtschaft mit Spinoza verstärkte Schelling durch die formelle, indem seine „Darstellung“ den Schematismus der „Ethica“ nachahmte. Trotzdem ist dieser idealistische Spinozismus von dem originalen in seiner Weltauffassung durchaus verschieden. Beide wollen die ewige Verwandlung des Absoluten in die Welt darstellen: dabei betrachtet aber Spinoza die beiden Attribute der Materialität und des Bewusstseins als völlig getrennt und jede endliche Erscheinung als lediglich einer der beiden Sphären angehörig. Schelling aber verlangt, dass in jeder Erscheinung „Realität“ und „Idealität“ enthalten sein müssen und construirt die einzelnen je nach dem Masse, in welchem beide Momente darin verknüpft sind und das eine oder das andere von ihnen „überwiegt“. Das dialektische Princip des absoluten Idealismus ist die quantitative Differenz des realen und des idealen Factors: das Absolute selbst ist eben deshalb die völlige Indifferenz[3]). Die reale Reihe ist diejenige, worin der objective Factor „überwiegt“: sie führt von der Materie durch Licht, Elektricität und Chemismus zum Organismus, der relativ geistigsten Erscheinung der Natur. In der idealen Reihe überwiegt der subjective Factor, in ihr geht die Entwicklung von der Moralität und der Wissenschaft zum Kunstwerk, der relativ natürlichsten Erscheinung im Reiche des Geistes. Und die Gesammterscheinung des Absoluten, das Uni-

1) In den Ges. Werken V, 353 ff., erst 1859 gedruckt. — 2) Sehr charakteristisch drückte dies Schelling's Schüler Oken aus, wenn er (Naturphilosophie I, 7 ff.) das Absolute, von ihm schon Gott genannt, — + 0 setzte. — 3) Schematisch erläutert Schelling dies durch das Bild des Magneten, in dessen verschiedenen Theilen Nordmagnetismus und Südmagnetismus mit verschiedenem Intensitätsverhältniss gegenwärtig sind.

versum, ist deshalb zugleich der vollkommenste Organismus und das vollkommenste Kunstwerk[1]).

9. In diesem System wollte Schelling den ganzen Ertrag der früher nach verschiedenen Richtungen aus einander gehenden Untersuchungen zusammenfassen. Er bezeichnete dabei die verschiedenen Stufen der Selbstdifferenzirung des Absoluten zuerst als „Potenzen“: bald aber führte er einen anderen Namen und zugleich eine andere Auffassung der Sache ein. Das hing mit der religiösen Wendung zusammen, welche das Denken der Romantiker um die Wende der Jahrhunderte nahm. Die Anregung dazu ging von Schleiermacher aus. Er bewies den „Gebildeten unter den Verächtern der Religion“, dass das System der Vernunft sich nur in der Religion vollenden könne. Auch darin lag ein Sieg der ästhetischen Vernunft. Denn was Schleiermacher damals als Religion predigte (vgl. § 41, 6), war kein theoretisches und kein praktisches Verhalten des Menschen, sondern eine ästhetische Beziehung zum Weltgrunde, das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit. Darum beschränkte sich auch die Religion für ihn auf das fromme Gefühl, auf das Durchdrungensein des Individuums von dieser innerlichen Beziehung zum Allgemeinen, und lehnte alle theoretische Form und alle praktische Organisation ab. Darum sollte die Religion Sache der Individualität sein, darum wurde die positive Religion auf das „religiöse Genie“ ihres Stifters zurückgeführt. Bei dieser Verwandtschaft ist die Wirkung begreiflich, welche Schleiermacher's „Reden“ auf die Romantik ausgeübt haben; von hier stammt deren Neigung, die einheitliche Lösung aller Probleme der Menschheit von der Religion zu erwarten, in ihr die getrennten Sphären der Culturthätigkeit wieder innerlich vereinigen zu wollen, und schliesslich das Heil in jener Herrschaft der Religion über alle Lebenskreise zu suchen, wie sie im Mittelalter bestanden haben sollte. Wie Schiller ein idealisirtes Griechenthum, so schufen die späteren Romantiker ein idealisirtes Mittelalter.

Mit grosser Feinfühligkeit folgte Schelling diesem Zuge des Denkens. Wie Spinoza nannte er nun das Absolute „Gott“ oder das „Unendliche“, und ebenso wie Spinoza zwischen der „Substanz“ und den einzelnen endlichen Wirklichkeiten die Attribute und die „unendlichen Modi“ (vgl. S. 335) eingeschoben hatte, so galten nun die „Potenzen“ als die ewigen Formen der Erscheinung Gottes, deren endliche Abbilder die empirischen Einzelerscheinungen sind. Wenn sie aber in diesem Sinne von Schelling (im „Bruno“ und in der „Methode des akademischen Studiums“), als Ideen bezeichnet wurden, so kommt darin noch ein anderer Einfluss zu Tage. Schleiermacher und Hegel, der seit 1801 seinen persönlichen Einfluss auf Schelling geltend machte, wiesen gleichmässig auf Platon hin; aber die damalige philosophiegeschichtliche Kenntniss betrachtete[2]) dessen Lehre noch immer durch die Brille des Neuplatonismus, welcher die Ideen als Selbstanschauung Gottes auffasste. Und so ging Schelling's Lehre in einen neuplatonischen Idealismus zurück, wonach die „Ideen“ das Mittelglied bildeten, durch welches sich das Absolute in die Welt verwandeln sollte.

Dieser religiöse Idealismus der Schelling'schen Ideenlehre hat eine Anzahl von Parallel- und Folgeerscheinungen. Die persönlich interessanteste davon ist

---

1) W. I, 4, 423. — 2) Ueber Herbart's selbständige Ausnahmestellung, deren Bedeutung gerade im Gegensatz zu Schelling und Hegel klar wird, siehe oben S. 476, Anm.

Fichte's spätere Lehre, worin er dem Sieg des Spinozismus den Tribut entrichtete, dass er nun doch wieder den unendlichen Trieb des Ich aus einem „absoluten Sein" hervorgehen und darauf gerichtet sein liess. Für die endlichen Dinge hielt er daran fest, sie als Producte des Bewusstseins zu deduciren: aber dessen unendliche Thätigkeit leitete er nun aus dem Zweck ab, ein absolutes Sein, die Gottheit, „abzubilden", und deshalb erschien ihm jetzt als die Bestimmung des Menschen nicht mehr die rastlose Thätigkeit des kategorischen Imperativs, sondern das „selige Leben" der Versenkung in die Anschauung des göttlichen Urbildes, -- ein mystischer Ausklang des gewaltigen Denkerlebens, welches den Sieg der ästhetischen Vernunft in seiner vollen Grösse erscheinen lässt.

Noch weiter ist das religiöse Motiv von Schelling's Schüler Krause verfolgt worden. Die pantheistische Weltanschauung des Idealismus, welche Schelling auch damals noch (eben in spinozistischer Weise) vertrat, wollte Krause mit dem Begriff der göttlichen Persönlichkeit verbinden. Die Welt gilt auch ihm als Entwicklung des göttlichen „Wesens", das in den Ideen ausgeprägt ist: aber diese Ideen sind die Selbstanschauung der höchsten Persönlichkeit. Wesen — so sagt Krause für Gott — ist nicht indifferente Vernunft, sondern der persönliche Lebensgrund der Welt. In der weiteren Ausführung des hiernach als „Panentheismus" charakterisirten Systems hat Krause kaum eine andere Originalität als die sehr bedenkliche, dass er die gemeinsamen Gedanken der ganzen idealistischen Entwicklung in einer unverständlichen Terminologie vorträgt, die er selbst erfand, aber für urdeutsch erklärte. Besonders ausgeführt ist bei ihm die Auffassung des ganzen Vernunftlebens unter dem Gesichtspunkte des „Gliedbaus" (zu deutsch: Organismus). Er betrachtet nicht nur das Universum wie Schelling als „Wesengliedbau" (göttlichen Organismus), sondern auch die Bildungen des gesellschaftlichen Zusammenhanges als Fortsetzungen der organischen Lebensbewegung über den individuellen Menschen hinaus: jeder „Bund" ist ein solcher Gliedbau und fügt sich wieder einem höheren als Glied ein, und der Gang der Geschichte ist die Erzeugung immer vollkommenerer und umfassenderer Vereinigungen.

Für die romantische Aesthetik endlich hatte Schelling's neue Lehre die Folge, dass die neuplatonische Auffassung der Schönheit als Erscheinung der Idee im Sinnlichen für sie wieder massgebend wurde. Das Verhältniss der Unzulänglichkeit zwischen der endlichen Erscheinung und der unendlichen Idee stimmte zu dem Schlegel'schen Princip der Ironie, und dieser Zusammenhang wurde namentlich von Solger zur Grundlage der Kunsttheorie gemacht.

10. Den Abschluss dieser ganzen gestaltenreichen Entwicklung bildet Hegel's logischer Idealismus. Er bedeutet in der Hauptsache eine Rückkehr von Schelling zu Fichte, ein Aufgeben des Gedankens, dass aus dem „Nichts" der absoluten Indifferenz der lebendige Reichthum der Welt abgeleitet werden könne [1]), und den Versuch, jene leere Substanz wieder zum Geist, zum in sich bestimmten Subject zu erheben. Solche Erkenntniss kann aber nicht die Form der Anschauung haben, welche Fichte und Schellung für das Ich oder das Absolute in Anspruch genommen haben, sondern nur die des Begriffs. Wenn alles Wirkliche die Erscheinung des Geistes ist, so fällt die Metaphysik

1) Hegel, Phänomen. Vorr. W. II, 14.

mit der Logik[1]) zusammen, welche die schöpferische Selbstbewegung des Geistes als eine dialektische Nothwendigkeit zu entwickeln hat. Die Begriffe, in welche der Geist seinen eigenen Inhalt aus einander legt, sind die Kategorien der Wirklichkeit, die Gestalten des Weltlebens, und die Philosophie hat dies Reich der Formen nicht als gegebene Mannigfaltigkeit zu beschreiben, sondern als die Momente einer einheitlichen Entwicklung zu begreifen. Die dialektische Methode dient also bei Hegel dazu, das Wesen der einzelnen Erscheinungen durch die Bedeutung zu bestimmen, welche sie als Glieder in der Selbstentfaltung des Geistes haben. Statt Geist sagt Hegel auch Idee oder Gott. Es ist die höchste Aufgabe, welche der Philosophie je gestellt worden ist, die Welt als eine Entwicklung der Inhaltsbestimmungen des göttlichen Geistes zu verstehen.

Dabei verhält sich Hegel nicht nur zur deutschen Philosophie, sondern zu der gesammten früheren Geistesbewegung ähnlich wie Proklos zur griechischen[2]): in dem „Schema der Dreieinigkeiten" von Position, Negation und Aufhebung der Negation werden alle Begriffe, mit denen der menschliche Geist je die Wirklichkeit oder einzelne Gruppen davon gedacht hat, zu einem einheitlichen System zusammengewoben. Jeder davon erhält damit seine Stelle angewiesen, an der seine Nothwendigkeit, seine relative Berechtigung deutlich werden soll: aber jeder erweist sich damit auch nur als ein Moment, welches erst im Zusammenhange mit den übrigen und durch die Art seiner Einfügung in das Ganze seinen wahren Werth erhält. Es soll gezeigt werden, dass die Gegensätze und Widersprüche der Begriffe zum Wesen des Geistes selbst und damit auch zum Wesen der aus ihm entfalteten Wirklichkeit gehören und dass ihre Wahrheit gerade in dem Zusammenhange besteht, in welchem die Kategorien aus einander sich ergeben. „Die Erscheinung ist das Entstehen und Vergehen, das selbst nicht entsteht und vergeht, sondern an sich ist und die Wirklichkeit und Bewegung des Lebens der Wahrheit ausmacht"[3]).

Darum ist Hegel's Philosophie wesentlich historisch, eine systematische Verarbeitung des ganzen Gedankenstoffs der Geschichte. Er besass sowohl die Polyhistorie, welche dazu nöthig war, als auch die combinative Feinfühligkeit zur Auffindung jener logischen Beziehungen, auf welche es ihm ankam. Das Interesse an seiner Philosophie trifft weniger die einzelnen Begriffe, die er der geistigen Arbeit von zwei Jahrtausenden entnahm, als die systematische Verbindung, welche er zwischen ihnen herstellte: und gerade durch diese wusste er Sinn und Bedeutung des Einzelnen meisterhaft zu zeichnen und überraschendes Licht auf längst bestehende Gedankengebilde zu werfen. Freilich entfaltete er am Gegebenen die Willkür des constructiven Denkens, welche das Wirkliche nicht so darstellte, wie es empirisch sich darbietet, sondern so, wie es in der dialektischen Bewegung sein sollte, und diese Vergewaltigung

---

1) Diese metaphysische Logik ist natürlich nicht die formale, sondern ihrer Bestimmung nach recht eigentlich Kant's transscendentale Logik. Der Unterschied ist nur der, dass die „Erscheinung" für Kant eine menschliche Vorstellungsweise, für Hegel eine objective Entäusserung des absoluten Geistes ist. — 2) Vgl. oben S. 205. — 3) Dieser Heraklitismus, der schon in Fichte's Lehre vom Thun (vgl. oben S. 485) angelegt war, fand seinen lebhaftesten Gegner in Herbart's Eleatismus (vgl. § 41, 7f.). Dieser uralte Gegensatz macht das Wesentliche in dem Verhältniss der beiden Zweige des deutschen Idealismus aus (vgl. oben S. 463, Anm.).

des Thatsächlichen konnte da bedenklich werden, wo er es versuchte, das empirische Material in ein philosophisches System zu bringen, wie in der Naturphilosophie, in der Geschichte der Philosophie, in der Geschichte überhaupt. Desto glänzender bewährte sich die Macht des von historischem Geiste getränkten Denkens auf solchen Gebieten, wo der philosophischen Behandlung ausdrücklich nur die Reflexion über ein zweifellos Gegebenes, kein chronologischer Bericht über empirische Wirklichkeit zukommt. So gab Hegel als Aesthetik einen historischen Aufbau der ästhetischen Ideale der Menschheit, welcher nach Schiller'scher Methode und auch mit sachlicher Anlehnung an ihre Resultate alle systematischen Grundbegriffe dieser Wissenschaft in der wohlgefügten Reihenfolge des Symbolischen, des Classischen und des Romantischen herausspringen liess und danach ebenfalls das System der Künste in Architektur, Skulptur, Malerei, Musik und Dichtung gliederte. So entwickelte auch seine Religionsphilosophie aus dem Grundbegriff der Religion, wonach sie das Verhältniss des endlichen Geistes zum absoluten Geiste in der Form der Vorstellung ist, die Stufen ihrer positiven Verwirklichung in der Naturreligion der Zauberei, des Feuerdienstes und der Thiersymbolik, in der Religion der geistigen Individualität des Erhabenen, des Schönen, des Verstandesmächtigen, endlich in der absoluten Religion, welche Gott als das vorstellt, was er ist, als den dreieinigen Geist. Ueberall hat Hegel hier mit tiefgreifender Sachkenntniss die Grundlinien gezogen, in denen sich später die empirische Behandlung derselben Gegenstände bewegt hat, und die philosophischen Kategorien für die Gesammtbetrachtung der historischen Thatsachen aufgestellt.

Dasselbe gilt auch für seine Behandlung der Weltgeschichte. Hegel verstand unter objectivem Geist den übergreifenden Lebenszusammenhang der Individuen, der, nicht von diesen erzeugt, vielmehr den Boden bildet, aus dem sie geistig hervorgehen. Die abstracte Form dieses Zusammenhanges heisst Recht[1]; es ist der objective Geist „an sich". Die Unterordnung der subjectiven Gesinnung des Einzelnen unter die Gebote des Gesammtbewusstseins nennt der Philosoph „Moralität", während er den Namen der „Sittlichkeit" für die Verwirklichung jenes Gesammtbewusstseins im Staate aufbewahrt. In der immanenten Lebensthätigkeit der menschlichen Vernunft ist der Staat das Höchste; über ihn hinaus dringen nur Kunst, Religion und Wissenschaft bis zum absoluten Geiste vor. Der Staat ist die Verwirklichung der sittlichen Idee, der sichtbar gewordene Volksgeist: er ist seiner Idee nach das lebendige Kunstwerk, worin die Innerlichkeit der menschlichen Vernunft in die äussere Erscheinung tritt. Aber diese Idee, aus der sich das System der Formen und Functionen des Staatslebens ableitet, tritt in der Wirklichkeit nur in den individuellen Bildungen der entstehenden und vergehenden Staaten auf: seine wahre und volle Verwirklichung ist nur die Weltgeschichte, in welche die Völker successive eintreten, um ihren Geist in der Arbeit der Staatenbildungen auszuleben und dann vom Schauplatz zurückzutreten. So charakterisirt sich jede Epoche durch die geistige Vorherrschaft eines bestimmten Volkes, welches das Zeichen seiner Eigenart allen Arten der Culturthätigkeit aufprägt. Und wenn es die Gesammt-

1) Daher behandelt Hegel die Lehre vom objectiven Geiste unter dem Titel „Rechtsphilosophie".

aufgabe der Geschichte ist, diesen Zusammenhang zu verstehen, so wird auch die Politik nicht meinen dürfen, aus abstracten Anforderungen ein Staatsleben construiren und decretiren zu können, sondern sie wird in der ruhigen Entwicklung des Volksgeistes die Motive seiner politischen Bewegung zu suchen haben. So wendet sich in Hegel, dem „Philosophen der Restauration", die historische Weltanschauung gegen den revolutionären Doctrinarismus der Aufklärung.

Geringer sind Hegel's Erfolge in der Behandlung naturphilosophischer und psychologischer Fragen: die Energie seines Denkens liegt auf dem Gebiete der Geschichte. Das äussere Gesammtschema seines Systems ist in grossen Zügen folgendes: der „Geist an sich", d. h. seinem absoluten Inhalt nach, ist das Reich der Kategorien; dies entwickelt die Logik als Lehre vom Sein, vom Wesen und vom Begriff. Der „Geist für sich", d. h. in seinem Anderssein und seiner Selbstentfremdung, ist die Natur, deren Gestalten in der Mechanik, Physik und Organik abgehandelt werden. Der dritte Haupttheil betrachtet als Philosophie des Geistes den „Geist an und für sich", d.h. in seinem bewusst zu sich selbst zurückkehrenden Leben; hier werden drei Stufen unterschieden: der subjective (individuelle) Geist, der objective Geist als Recht, Moralität, Staat und Geschichte, endlich der absolute Geist als Anschauung in der Kunst, als Vorstellung in der Religion, als Begriff in der Geschichte der Philosophie.

Dabei wiederholt sich in allen diesen Theilen der Philosophie nicht nur die formale Dialektik der Begriffsbildung, sondern auch die sachliche Reihenfolge der Begriffsinhalte. So entwickelt bereits die Logik in ihrem zweiten und dritten Theil die Grundkategorien der Natur- und der Geistesphilosophie; so weist die Entwicklung der ästhetischen Ideale stetig auf diejenige der religiösen Vorstellungen hin; so steht der gesammte Gang der Logik in Parallelismus zur Geschichte der Philosophie. Gerade dies Verhältniss gehört zum Wesen des Systems der Vernunft, welches hier nicht mehr wie bei Kant nur die Formen, sondern auch den Inhalt umfasst und diesen seinen zuletzt doch überall mit sich selbst gleichen Inhalt in der Mannigfaltigkeit der „Gestalten der Wirklichkeit" vor sich entfalten soll. Die Entwicklung ist immer dieselbe, dass die „Idee" durch ihre Selbstentzweiung „zu sich selbst kommt". Darum gehen die Kategorien von dem inhaltlosen Sein zu dem innerlichen Wesen und von da zu der sich selbst begreifenden Idee fort; darum steigen die Gestalten der empirischen Welt von der Materie zu den Imponderabilien, zum Organismus, zum Bewusstsein, zum Selbstbewusstsein, zur Vernunft, zum Recht, zur Moralität und zur Sittlichkeit des Staats auf, um in Kunst, Religion und Wissenschaft den absoluten Geist zu erfassen; darum hebt die Geschichte der Philosophie mit den Kategorien des materiellen Seins an und vollendet sich nach allen ihren Geschicken in der Lehre von der sich selbst begreifenden Idee; darum endlich soll man auch in dies „System der Vernunft" den Eingang am besten dadurch finden, dass man sich klar macht, wie der menschliche Geist mit dem sinnlichen Bewusstsein beginnt und durch dessen Widersprüche zu immer höherer und tieferer Erfassung seiner selbst getrieben wird, bis er in der philosophischen Erkenntniss, in der Wissenschaft des Begriffs, seine Ruhe findet. Das Ineinander aller dieser Entwicklungen hat Hegel mit dunkler Sprache und geheimnissvoll andeutendem Tiefsinn in seiner Phänomenologie dargestellt.

In diesem System der Vernunft hat jedes Einzelne seine Wahrheit und Wirklichkeit eben nur darin, dass es ein Moment in der Entwicklung des Ganzen ist. Nur als solches ist es *in concreto* wirklich und wird es von der Philosophie begriffen. Nimmt man es aber abstract, denkt man es in seiner Vereinzelung, worin es nicht *realiter*, sondern nur nach der subjectiven Auffassung des Verstandes besteht, so verliert es jenen Zusammenhang mit dem Ganzen, worin seine Wahrheit und Wirklichkeit besteht: dann erscheint es als zufällig und vernunftlos. Aber als solches existirt es eben nur in dem beschränkten Denken des einzelnen Subjects. Für die philosophische Erkenntniss gilt, dass, was vernünftig ist, wirklich ist, und dass, was wirklich ist, vernünftig ist[1]). Das System der Vernunft ist die einzige Realität.

§ 43. Die Metaphysik des Irrationalen.

Die „Dialektik der Geschichte" hat gewollt, dass auch das System der Vernunft in sein Gegentheil umschlug, und dass die Einsicht in die Unübersteiglichkeit der Grenzen, auf welche der Versuch einer Deduction aller Erscheinungen aus Einem Grundprincip nothwendig stösst, unmittelbar neben jenen idealistischen Lehren andere entstehen liess, welche sich eben dadurch genöthigt fanden, die Unvernunft des Weltgrundes zu behaupten. Diesen Process hat zuerst der vielseitigste Träger der Hauptentwicklung, der Proteus des Idealismus, Schelling, an sich selbst erlebt. Das Neue ist dabei nicht die Erkenntniss, dass das vernünftige Bewusstsein zuletzt doch immer irgend etwas zum Inhalt hat, was es einfach in sich vorfindet, ohne sich darüber Rechenschaft geben zu können: solche Grenzbegriffe waren das transscendentale X als Ding-an-sich bei Kant, als Bewusstseinsdifferential bei Maimon, als grundlos freie Handlung bei Fichte. Das Neue war, dass dies von der Vernunft nicht zu Begreifende, ihrer Arbeit Widerstehende nun auch als etwas Unvernünftiges gedacht werden sollte.

1. Schelling ist auf die Bahn des Irrationalismus merkwürdigerweise gerade durch die Aufnahme des religiösen Motivs in den absoluten Idealismus (§ 42,9) gedrängt worden. Wenn „das Absolute" nicht mehr bloss in spinozistischer Weise als das allgemeine, indifferente Wesen aller Erscheinungen, sondern als Gott gedacht, wenn das göttliche und das natürliche Princip der Dinge unterschieden wurden, sodass den ewigen Ideen als den Formen der göttlichen Selbstanschauung eine gesonderte Existenz neben den endlichen Dingen zugewiesen wurde, so musste die Verwandlung Gottes in die Welt von Neuem zum Problem werden. Das war ja im Grunde genommen auch Hegel's Problem, und dieser hatte sehr Recht, wenn er später lehrte, dass nach ihm die Philosophie dieselbe Aufgabe habe wie die Theologie. Er half sich mit der dialektischen Methode, die in der Form einer höheren Logik zeigen sollte, wie die Idee sich ihrem eigenen begrifflichen Wesen gemäss zum „Anderssein", d. h. zur Natur, zur endlichen Erscheinung „entlässt".

Dasselbe Problem hat Schelling auf dem Wege der Theosophie zu lösen versucht, d. h. durch eine mystisch-speculative Lehre, welche die philosophischen Begriffe in religiöse Anschauungen umsetzte. Er gerieth auf diesen

1) Vorrede zur Rechtsphilos. W. VIII, 17.

Weg dadurch, dass ihm das Problem in der Gestalt eines Versuchs der Einschränkung der Philosophie durch die Religion entgegengebracht wurde, und dass er in lebhafter Reaction dagegen sich im Namen der Philosophie anheischig machte, auch das religiöse Problem zu lösen. Das konnte dann freilich nur geschehen, wenn die Philosophie in theosophische Speculationen überging.

Ein Schüler des Identitätssystems, Eschenmayer[1]), zeigte, dass die philosophische Erkenntniss zwar die Vernünftigkeit des Weltinhalts, seine Uebereinstimmung mit der göttlichen Urvernunft aufweisen, dass sie aber nicht zeigen könne, wie dieser Inhalt zu der selbständigen Existenz gelange, welche er in den endlichen Dingen der Gottheit gegenüber hat. Hier höre die Philosophie auf und beginne die Religion. Um nun auch dies Gebiet der Philosophie zu vindiciren und die alte Einheit von Religion und Philosophie wiederherzustellen, nimmt Schelling specifisch religiöse Anschauungen als philosophische Begriffe in Anspruch und formt sie demgemäss so um, dass sie nach beiden Seiten brauchbar erscheinen: wobei er in ausgiebigstem Masse Kant's Religionsphilosophie benutzt.

In der That[2]), vom Absoluten zum Wirklichen giebt es keinen stetigen Uebergang; der Ursprung der Sinnenwelt aus Gott ist nur durch einen Sprung, ein Abbrechen von der Absolutheit denkbar. Ein Grund dafür — lehrt Schelling hier noch — ist weder im Absoluten noch in den Ideen zu finden: aber im Wesen der letzteren ist wenigstens die Möglichkeit gegeben. Denn den Ideen als dem „Gegenbild" des Absoluten, worin es sich selbst anschaut, theilt sich die Selbständigkeit des Urbildes mit, die Freiheit des „In-sich-selbst-seins". In dieser liegt die Möglichkeit des Abfalls der Ideen von Gott, ihrer metaphysischen Verselbständigung, wodurch sie wirklich und empirisch, d. h. endlich werden. Aber dieser Abfall ist nicht nothwendig und nicht begreiflich: er ist eine grundlose Thatsache, aber nicht ein einmaliges Geschehniss, sondern so zeitlos, ewig, wie das Absolute und die Ideen selbst. Man sieht, die religiöse Färbung dieser Lehre stammt aus Kant's Lehre vom Radical-Bösen als einer That des intelligiblen Charakters, die philosophische dagegen aus Fichte's Begriff der grundlos freien Handlungen des Ich. Auf diesem Sündenfall also beruht die Verwirklichung der Ideen in der Welt. Daher ist der Inhalt der Wirklichkeit vernünftig und göttlich; denn es sind Gottes Ideen, die darin wirklich sind: ihr Wirklichsein aber ist Abfall, Sünde und Unvernunft. Diese Wirklichkeit der Ideen ausser Gott ist die Natur. Allein ihr göttliches Wesen strebt zu dem Urgrund und Urbild zurück, und dieser Rückgang der Dinge in Gott ist die Geschichte, das im Geiste Gottes gedichtete Epos, dessen Ilias die immer weitere Abkehr des Menschen von Gott, dessen Odyssee seine Rückkehr zu Gott ist. Ihre Endabsicht ist die Versöhnung des Abfalls, die Wiedervereinigung der Ideen mit Gott, das Aufhören ihrer Selbständigkeit. Auch die Individualität erleidet dies Schicksal: ihre Ich-heit ist intelligible Freiheit, Selbstbestimmung, Losreissung vom Absoluten: ihre Erlösung ist das Untertauchen in das Absolute.

---

1) Eschenmayer (1770—1852), Die Philosophie in ihrem Uebergange zur Nichtphilosophie (1803). — 2) Schelling, Religion und Philosophie (1804). W. I, 6 S. 38 ff.

In ähnlicher Weise hat Friedrich Schlegel[1]) die „Triplicität" des Unendlichen, des Endlichen und der Rückkehr des Endlichen zum Unendlichen zum Princip seiner späteren Lehre gemacht, welche die Widersprüche des Wirklichen als Thatsache behaupten, aus dem Sündenfall erklären und durch die Unterwerfung unter die göttliche Offenbarung versöhnen wollte, aber unter der gewandten Darstellung nur mühsam die philosophische Impotenz ihres Urhebers verbarg.

2. Den Grübelsinn Schelling's dagegen liess das einmal aufgedeckte Problem nicht los. Der Monismus, der sein Denken stets beherrscht hatte, drängt auf die Frage hin, ob denn nicht doch schliesslich der Grund des Abfalls im Absoluten selbst zu finden sei; und diese konnte nur bejaht werden, wenn das Irrationale in das Wesen des Absoluten selbst verlegt wurde. Von diesem Gedanken aus befreundete sich Schelling mit der Mystik Jacob Boehme's (vgl. S. 307). Sie wurde ihm durch den Umgang mit Franz von Baader nahe gebracht. Dieser selbst hatte seine Anregung ebenso wie von Boehme auch von dessen französischem Propheten St. Martin[2]) empfangen und sie, am katholischen Glauben festhaltend, mit geistvoll dunkler Phantastik und unmethodischer Aneignung kantischer und Fichte'scher Gedanken in sich verarbeitet. Die eigene Idee, die in ihm wühlte, war die, dass der Lebenslauf des Menschen, der Gottes Ebenbild ist und der von sich nur so weit wissen kann als Gott von ihm weiss, der Selbstentwicklung Gottes parallel sein müsse. Da nun des Menschen Leben durch den Sündenfall als Anfang und die Erlösung als Ziel bestimmt ist, so muss die ewige Selbstgebärung Gottes darin bestehen, dass auch Gott aus dunklem, vernunftlosem Urwesen sich durch Selbstoffenbarung und Selbsterkenntniss zur absoluten Vernunft entfaltet.

Unter solchen Einflüssen fing nun auch Schelling in seiner Schrift[3]) über die Freiheit (1809) an, von einem Urgrund, Ungrund oder Abgrund im göttlichen Wesen zu reden, welcher als das blosse Sein und der absolute „Urzufall", als ein dunkles Streben, ein unendlicher Trieb geschildert wird. Er ist der unbewusste Wille, und alle Wirklichkeit ist in letzter Instanz Wollen. Dieser nur auf sich selbst gerichtete Wille erzeugt als seine Selbstoffenbarung die Ideen, das Ebenbild, worin er ewig sich selbst anschaut, — die Vernunft: aus der Wechselwirkung jenes dunklen Dranges und seiner idealen Selbstanschauung geht die Welt hervor, die als Natur den Widerstreit zweckmässiger Gestaltung und unvernünftigen Triebes erkennen lässt[4]) und als geschichtlicher Process den Sieg des in der Vernunft offenbarten Allgemeinwillens über die natürliche Unvernunft des Particularwillens zu ihrem Inhalte hat. Derart führt die Entwicklung des Wirklichen von der Unvernunft des Urwillens *(deus im-*

1) In den von Windischmann herausgegebenen „Philosophischen Vorlesungen" (1804—6) und ebenso später in der „Philosophie des Lebens" und der „Philosophie der Geschichte" (1828 u. 29). — 2) St. Martin (1743—1803), „Le philosophe inconnu", der rührige Gegner der Aufklärung und der Revolution, war durchaus von Boehme's Lehren ergriffen, dessen „Aurora" er übersetzte. Von seinen Schriften sind L'homme de désir (1790), Le nouvel homme (1796), De l'esprit des choses (1801) die wichtigsten; die interessanteste vielleicht das wunderliche Werk Le crocodile ou guerre du bien et du mal arrivée sous le règne de Louis XV, poëme épicomagique (1799). Vgl. A. Franck, La philosophie mystique en France (Paris 1866); auch v. Osten Sacken, Fr. Baader und St. Martin (Leipzig 1860). — 3) Hiernach pflegt diese spätere Lehre Schelling's „Freiheitslehre" genannt zu werden wie die frühere das „Identitätssystem". — 4) Schelling, Unters. über die Freiheit, W. I, 7, 376.

plicitus) zur Selbsterkenntniss und Selbstbestimmung der Vernunft *(deus explicitus)*[1]).

3. So wurde für Schelling, wie früher die Kunst, zuletzt die Religion zum „Organon der Philosophie“. Da der Process der Selbstentwicklung Gottes sich in den Offenbarungen abspielt, mit denen er im menschlichen Geiste sich selbst anschaut, so müssen alle Momente des göttlichen Wesens in der Reihenfolge der Vorstellungen zu Tage treten, welche der Mensch in seiner geschichtlichen Entwicklung von Gott hat. Deshalb wird in der „Philosophie der Mythologie und Offenbarung“, dem Werke von Schelling's Alter, die Erkenntniss Gottes aus der gesammten Religionsgeschichte gewonnen: in dem Fortschritt von den Naturreligionen bis zum Christenthum und seinen verschiedenen Gestaltungen kommt die Selbstoffenbarung Gottes vom dunklen Urwillen bis zum Geiste der Vernunft und der Liebe zum Durchbruch. Gott entwickelt sich selbst, indem er sich dem Menschen offenbart.

Der methodischen Form nach erinnert dies Princip stark an Hegel's Auffassung der „Geschichte der Philosophie“, worin „die Idee zu sich selbst kommt“, und auch die glückliche Combination und die feinfühlige Gruppirung, womit Schelling den massenhaften Stoff der Religionsgeschichte in diesen Vorlesungen bemeistert hat, zeigt sich durchaus der Hegel'schen Art verwandt und ebenbürtig. Allein die philosophische Grundauffassung ist doch völlig verschieden. Schelling bezeichnet den Standpunkt dieser seiner letzten Lehre als metaphysischen Empirismus. Sein eigenes früheres und Hegel's System nennt er jetzt die „negative“ Philosophie: sie vermag wohl zu zeigen, dass, wenn Gott sich einmal offenbart, er dies in den dialektisch zu construirenden Gestalten der natürlichen und der historischen Wirklichkeit thut. Aber dass er sich offenbart und sich damit in die Welt verwandelt, vermag die Dialektik nicht zu deduciren. Das ist überhaupt nicht zu deduciren, sondern nur zu erfahren, und zwar aus der Art, wie sich Gott im religiösen Leben der Menschheit offenbart. Daraus Gott und seine Selbstentwicklung in die Welt zu begreifen, ist die Aufgabe der positiven Philosophie.

Diejenigen, welche Schelling's „Philosophie der Mythologie und Offenbarung“ sogleich und später als „Gnosticismus“ verspottet haben, wussten wohl kaum, wie tief begründet der Vergleich war. Sie hatten nur die phantastische Verquickung mythischer Vorstellungen und philosophischer Begriffe und die Willkür kosmogonischer und theogonischer Constructionen im Auge. Die wahre Aehnlichkeit aber besteht darin, dass, wie einst die Gnostiker den Kampf der Religionen, in welchem sie standen, zu einer Geschichte des Universums und der darin waltenden göttlichen Mächte umdeuteten[2]), so nun Schelling die Entwicklung der menschlichen Vorstellungen von Gott als die Entwicklung Gottes selbst darstellte.

4. Zur vollen Ausbildung ist durch Abstreifung des religiösen Moments der Irrationalismus bei Schopenhauer entwickelt worden. Jener dunkle, nur auf sich selbst gerichtete Drang erscheint bei ihm unter dem Namen des Willens zum Leben als das Wesen aller Dinge, als Ding-an-sich (vgl. § 41, 9). Dem Begriffe nach hat dieser nur auf sich selbst gerichtete Wille eine formale

1) Vgl. oben S. 237 f. — 2) Vgl. oben S. 209 ff.

Aehnlichkeit mit Fichte's „unendlichem Thun", gerade so wie das auch bei Schlegel's „Ironie" der Fall war (vgl. § 42, 5): allein in beiden Fällen ist die sachliche Differenz um so grösser. Die lediglich auf sich selbst gerichtete Thätigkeit ist bei Fichte die Autonomie sittlicher Selbstbestimmung, bei Schlegel das willkürliche Spiel der Phantasie, bei Schopenhauer die absolute Unvernunft eines gegenstandslosen Willens. Da dieser Wille nur ewig sich selbst erzeugt, so ist er der niemals befriedigte, der unselige Wille: und da die Welt nichts ist als die Selbsterkenntniss (Selbstoffenbarung — Objectivation) dieses Willens, so muss sie eine Welt des Elends und des Leidens sein.

Diese metaphysische Begründung des Pessimismus verstärkt nun Schopenhauer [1]) durch die hedonische Beurtheilung des Lebens selbst. Zwischen Wollen und Erreichen fliesst jedes Menschenleben fort. Aber Wollen ist Schmerz, ist Unlust des Noch-nicht-befriedigtseins. Darum ist Unlust das positive Gefühl, und die Lust besteht nur in der Aufhebung einer Unlust. Daher muss im Willensleben unter allen Umständen die Unlust überwiegen, und das wirkliche Leben bestätigt diese Folgerung. Man vergleiche mit der Lust des fressenden Thieres die Qual des gefressenen — und man wird ungefähr richtig das Verhältniss von Lust und Unlust in der Welt überhaupt danach abschätzen können. Deshalb endigt aber auch das Leben der Menschen überall in die Klage, das Beste sei, nie geboren zu sein.

Ist Leben Leiden, so kann nur Mitleid das ethische Grundgefühl sein (vgl. § 41, 9). Unmoralisch ist der Individualwille, wenn er das Leid des anderen mehrt oder auch nur dagegen gleichgiltig ist; moralisch ist er, wenn er es als eigenes Leid fühlt und zu lindern sucht. Vom Mitleid aus gab Schopenhauer seine psychologische Erklärung des sittlichen Lebens. Allein diese Linderung des Leids ist nur ein Palliativ: sie hebt den Willen nicht auf, und mit ihm bleibt seine Unseligkeit bestehen. „Die Sonne brennt ewigen Mittag." Das Elend des Lebens bleibt immer dasselbe: nur seine Vorstellungsform ändert sich. Die einzelnen Gestalten wechseln, aber der Inhalt ist immer der gleiche. Deshalb kann von einem Fortschritt in der Geschichte nicht die Rede sein: die intellectuelle Vervollkommnung ändert an dem Willenswesen des Menschen nichts. Die Geschichte zeigt nur das endlose Leid des Willens zum Leben, der mit immer neuen Personen stets dieselbe Tragikomödie vor sich selber aufführt. Aus diesem Grunde hat die Schopenhauer'sche Philosophie kein Interesse an der Geschichte: die letztere lehrt nur Individuelles, es giebt von ihr keine begriffliche Wissenschaft.

Eine Erlösung vom Elend des Willens wäre nur durch die Verneinung des Willens selbst möglich. Aber diese ist ein Mysterium. Denn der Wille, das ἓν καὶ πᾶν, das einzig Reale, ist ja seinem Wesen nach Selbstbejahung: wie soll er sich selbst verneinen? Allein die Idee dieser Erlösung liegt vor in der mystischen Askese, in der Abtödtung des Selbst, in der Verachtung des Lebens und aller seiner Güter, in dem Seelenfrieden der Wunschlosigkeit. Das, meinte Schopenhauer, sei der Inhalt der indischen Religion und Philosophie, die um seine Zeit in Europa bekannt zu werden anfing; er begrüsste diese Identität seiner Lehre mit der ältesten Weisheit des Menschengeschlechts als willkommene Bestätigung und nannte nun die Vorstellungswelt den Schleier der Maja und die

1) Welt als W. u. V. I § 56ff., II cap. 46; Parerga II, cap. 11f.

Verneinung des Willens zum Leben den Eingang in das Nirwana. Aber jener unvernünftige Wille zum Leben liess doch den Philosophen nicht los. Am Schlusse seines Werkes deutet er an, was nach Vernichtung des Willens und damit auch der Welt übrig bliebe, sei für alle die, welche noch des Willens voll sind, allerdings Nichts: aber die Betrachtung des Lebens der Heiligen lehre, dass, während ihnen wiederum die Welt mit allen ihren Sonnen und Milchstrassen Nichts ist, sie die Seligkeit und den Frieden erreicht haben. „In deinem Nichts hoff' ich das All zu finden."

Ist somit eine absolute Erlösung unmöglich — wäre sie je möglich, so könnte es nach Schopenhauer's Lehre bei der Idealität der Zeit überhaupt keine Welt der Willensbejahung geben —, so findet der Mensch doch eine relative Erlösung vom Leid in denjenigen intellectuellen Zuständen, worin das reine willenlose Subject des Erkennens thätig ist, in der interesselosen Anschauung und im interesselosen Denken. Das Object für beide sind nicht die einzelnen Erscheinungen, sondern die ewigen Formen der Willensobjectivation, — die Ideen. Dies platonische (und Schelling'sche) Moment fügt sich freilich (wie andrerseits auch die Annahme der intelligiblen Charaktere) äusserst schwer dem metaphysischen System Schopenhauer's ein, wonach alle Besonderung des Willens erst als Vorstellung in Raum und Zeit gedacht werden soll: aber es giebt dem Philosophen Gelegenheit, das Schiller'sche Princip der interesselosen Betrachtung auf die glücklichste Weise für den Abschluss seiner Lebensansicht zu verwerthen. Der Wille wird sich selbst los, wenn er seine Objectivation absichtslos vorzustellen, anzuschauen oder zu denken, vermag. Das Elend des unvernünftigen Weltwillens wird gemildert durch Sittlichkeit: in Kunst und Wissenschaft wird es überwunden.

VII. Theil.

Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts.

M. J. MONRAD, Denkrichtungen der neueren Zeit. Bonn 1879.
A. FRANCK, Philosophes modernes étrangers et français. Paris 1873.
R. EUCKEN, Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart. Leipzig 1878. 2. Aufl. 1892.
E. v. HARTMANN, Kritische Wanderung durch die Philosophie der Gegenwart. Leipzig 1890.
W. DILTHEY, Archiv für Geschichte der Philosophie. Bd. XI p. 551 ff.
H. SIEBERT, Geschichte der neueren deutschen Philosophie seit Hegel. Göttingen 1898.
PH. DAMIRON, Essai sur l'histoire de la philosophie en France au 19e siècle. Paris 1834.
H. TAINE, Les philosophes classiques français au 19e siècle. Paris 1857.
CH. RENOUVIER, Année philos. Paris 1867.
F. RAVAISSON, La philosophie en France au 19e siècle. Paris 1868. Deutsch von E. König. Eisenach 1889.
L. FERRAZ, Histoire de la philosophie en France au 19e siècle, 3 Bde. Paris 1880—89.
P. JANET, Les maîtres de la pensée moderne. Paris 1883.
E. DE ROBERTY, La philosophie du siècle. Paris 1891.
CH. ADAM, La philosophie en France, pr. moitié du 19e siècle. Paris 1894.
D. MASSON, Recent English philosophy, 3. Aufl. London 1877.
L. LIARD, Les logiciens anglais contemporains. Paris 1878.
TH. RIBOT, La psychologie anglaise contemporaine. Paris 1870.
HAR. HÖFFDING, Einleitung in die englische Philosophie der Gegenwart. Leipzig 1890.
L. FERRI, Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au 19e siècle. Paris 1869.
K. WERNER, Die italienische Philosophie des 19. Jahrhunderts. 5 Bde. Wien 1884 ff.

Die Geschichte der philosophischen Principien ist mit der Entwicklung der deutschen Systeme an der Grenzscheide zwischen dem vorigen und unserem Jahrhundert abgeschlossen. Eine Uebersicht über die darauf und daraus folgende Entwicklung, in der wir noch heute stehen, ist weit mehr litterarhistorischen, als eigentlich philosophischen Interesses. Denn wesentlich und werthvoll Neues ist seitdem nicht zu Tage getreten. Das 19. Jahrhundert ist weit davon entfernt, ein philosophisches zu sein: es ist in dieser Hinsicht etwa mit dem 3. und 2. Jahrhundert v. Chr. oder mit dem 14. und 15. Jahrhundert n. Chr. zu vergleichen. Wollte man in Hegel's Sprache reden, so müsste man sagen, dass der Weltgeist unserer Zeit, in der Wirklichkeit so sehr beschäftigt und nach aussen gerissen, abgehalten ist, sich nach Innen und auf sich selbst zu kehren und in seiner eigenthümlichen Heimath sich selbst zu geniessen [1]. Ausgebreitet freilich genug und ebenso bunt in allen Farben schillernd ist die philosophische Litteratur des 19. Jahrhunderts: reich gewuchert auf allen Feldern der Wissenschaft und des öffentlichen Lebens, der Dichtung und der Kunst hat der

1) HEGEL, Berliner Antrittsrede, W. VI, XXXV.

Same der Ideen, der uns aus den Tagen der Blüthe des geistigen Lebens herüberwehte; in einer fast unübersehbaren Fülle wechselnder Verbindungen haben sich die Gedankenkeime der Geschichte zu vielen Bildungen von persönlich eindrucksvoller Besonderheit zusammengefunden: aber selbst Männer wie Hamilton und Comte, wie Rosmini und Lotze haben ihre Bedeutung doch schliesslich nur in der geistvollen Energie und der feinfühligen Umsicht, womit sie typische Gedankenformen der Geschichte zu neuer Lebendigkeit gestaltet haben, und auch der allgemeine Gang, welchen das Probleminteresse und die Begriffsbildung unseres Jahrhunderts genommen haben [1]), bewegt sich in den Bahnen historisch überkommener und höchstens in ihrem empirischen Ausdruck neu geformter Gegensätze.

Denn das entscheidende Moment in der philosophischen Bewegung des 19. Jahrhunderts ist zweifellos die Frage nach dem Mass von Bedeutung, welches die naturwissenschaftliche Auffassung der Erscheinungen für die gesammte Welt- und Lebensansicht in Anspruch zu nehmen hat. Der Einfluss, welchen diese Specialwissenschaft auf die Philosophie und das allgemeine Geistesleben gewonnen hat, ist im 19. Jahrhundert anfänglich gehemmt und zurückgedrängt worden, nachher aber zu einer um so grösseren Macht angewachsen. Die Metaphysik des 17. und deshalb auch die Aufklärung des 18. Jahrhunderts standen im Grossen und Ganzen unter der Herrschaft des naturwissenschaftlichen Denkens: die Auffassung der allgemeinen Gesetzmässigkeit alles Wirklichen, die Aufsuchung einfachster Elemente und Formen des Geschehens, die Einsicht in die beständige Nothwendigkeit, die allem Wechsel zu Grunde liegt, bestimmte die theoretische Forschung und damit auch die beurtheilende Ansicht über alles Einzelne, dessen Werth an dem „Natürlichen" gemessen wurde. Der Ausbreitung dieser mechanischen Weltbetrachtung trat die deutsche Philosophie mit dem Grundgedanken entgegen, dass alles so Erkannte nur die Erscheinungsform und das Vehikel einer sich zweckvoll entwickelnden Innenwelt sei und dass das wahre Begreifen des Einzelnen die Bedeutung zu bestimmen habe, welche ihm in einem zweckvollen Lebenszusammenhange zukommt. Die historische Weltanschauung war das Resultat der Gedankenarbeit, welche das „System der Vernunft" entwerfen wollte.

Diese beiden Mächte ringen im geistigen Leben unseres Jahrhunderts mit einander, und in ihrem Kampfe sind alle Argumente aus den früheren Perioden der Geschichte der Philosophie in den mannigfachsten Zusammenstellungen aufgeboten, aber keine neuen Principien in's Feld geführt worden. Und wenn sich dabei allmählich der Sieg auf die Seite des Demokritismus neigen zu wollen schien, so waren es hauptsächlich zwei Motive, die ihm in unseren Jahrzehnten günstig gewesen sind. Das erste ist wesentlich intellectueller Natur und dasselbe, welches auch in den geistiger lebenden Zeiten der vorigen Jahrhunderte wirksam war: es ist die anschauliche Einfachheit und Klarheit, die Sicherheit und Bestimmtheit naturwissenschaftlicher Einsichten, welche, mathematisch

1) Dem litterarhistorischen Interesse an dieser schwer zu bemeisternden Mannigfaltigkeit hat der Verfasser eine langjährige Arbeit gewidmet, deren Ertrag er successive als einzelne Theile des dritten (ergänzenden) Bandes seiner „Geschichte der neueren Philosophie" (2. Aufl. Leipzig 1899) vorzulegen hoffen darf. Darin wird ausgeführt und bewiesen werden können, was hier nur noch kurz zu skizziren ist.

formulirbar und jederzeit in der Erfahrung aufweisbar, alle Zweifel und Meinungen und alle Mühe des deutenden Denkens auszuschliessen verspricht. Weit wirksamer aber ist in unseren Tagen die handgreifliche Utilität der Naturwissenschaft. Die mächtige Umgestaltung der äusseren Lebensverhältnisse, welche sich in rapidem Fortschritt vor unseren Augen vollzieht, unterwirft den Intellect des Durchschnittsmenschen widerstandslos der Herrschaft der Denkformen, denen er so grosse Dinge verdankt, und deshalb leben wir in dieser Hinsicht unter dem Zeichen des Baconismus (vgl. oben S. 316).

Andrerseits hat das gesteigerte Culturbewusstsein unserer Tage alle die Fragen wach und lebendig erhalten, welche sich auf den Werth des gesellschaftlichen und des geschichtlichen Lebens für das Individuum beziehen. Je mehr die politische und die sociale Entwicklung der europäischen Menschheit in das Stadium der Massenwirkungen eingetreten ist, je ausgesprochener sich die bestimmende Gewalt der Gesammtheit über den Einzelnen auch geistig geltend macht, um so mehr ringt in den philosophischen Ueberlegungen unseres Jahrhunderts das Individuum gegen die Uebermacht der Gesellschaft: der Kampf zwischen der historischen und der naturwissenschaftlichen Weltanschauung und Lebensauffassung ist am heftigsten an der Stelle entbrannt, wo es sich schliesslich entscheiden soll, in welchem Masse das Einzelwesen den Werthinhalt seines Lebens sich selbst oder den übergreifenden Zusammenhängen des Ganzen verdankt. Universalismus und Individualismus sind, wie in der Renaissance, wiederum heftig auf einander gestossen. —

Sollen nun aus der philosophischen Litteratur dieses Jahrhunderts in kurzer Zusammenfassung diejenigen Bewegungen herausgehoben werden, in welchen jener charakteristische Gegensatz seine bedeutsamste Erscheinung gefunden hat, so handelt es sich in erster Linie um die Frage, in welchem Sinne und in welchen Grenzen das Seelenleben der naturwissenschaftlichen Erkenntnissweise unterworfen werden kann: denn an diesem Punkte zuerst muss über das Anrecht dieser Denkformen auf philosophische Alleinherrschaft entschieden werden. Deshalb ist über Aufgabe, Methode und systematische Bedeutung der Psychologie nie mehr gestritten worden als im 19. Jahrhundert, und als der einzig mögliche Ausweg ist schliesslich die Beschränkung dieser Wissenschaft auf eine rein empirische Behandlung erschienen: so hat sie, als die letzte unter den besonderen Disciplinen, ihre Ablösung von der Philosophie wenigstens principiell vollzogen.

Dieser Vorgang aber hatte allgemeinere Voraussetzungen: im Rückschlag gegen den hoch gespannten Idealismus der deutschen Philosophie fliesst durch das 19. Jahrhundert ein breiter Strom materialistischer Weltanschauung, welche sich um die Mitte des Zeitraums, zwar ohne neue Gründe oder Erkenntnisse, aber mit desto leidenschaftlicherer Emphase aussprach: seitdem freilich ist sie, gerade von der ernsteren Naturforschung verlassen, in ihren Ansprüchen auf wissenschaftliche Geltung sehr viel bescheidener geworden und hat sich damit geholfen, dass sie um so wirksamer im Gewande skeptischer und positivistischer Vorsicht umgeht.

Zu den bedeutsamsten Auszweigungen dieser Denkrichtung gehört zweifellos das Bestreben, auch das gesellschaftliche Leben des Menschen, die geschichtliche Entwickung und die allgemeinen Verhältnisse des geistigen Daseins unter

naturwissenschaftlichen Gesichtspunkten zu betrachten. Mit dem wenig glücklichen Namen der Sociologie eingeführt, hat sich diese Richtung zu einer eigenen Art von Geschichtsphilosophie auszubilden gesucht, welche die in den Ausgängen der Aufklärungsphilosophie angelegten Gedanken (vgl. oben § 37) auf breiteren thatsächlichen Grundlagen ausführen zu können meint.

Auf der anderen Seite hat aber auch die historische Weltanschauung ihre kräftige Wirkung auf die Naturforschung nicht verfehlt. Die von der Naturphilosophie postulirte Idee einer Geschichte der organischen Welt fand in der empirischen Forschung eine höchst eindrucksvolle Verwirklichung. Die methodischen Principien, welche dazu geführt hatten, dehnten sich wie von selbst auch auf andere Gebiete aus, und in den entwicklungsgeschichtlichen Theorien scheinen sich historische und naturwissenschaftliche Weltansicht so weit einander nähern zu wollen, als es ohne eine neue übergreifende philosophische Idee möglich ist.

Nach der Seite des Individuums endlich haben die Anregungen, welche in dem Culturproblem des 18. Jahrhunderts steckten, dazu geführt, zeitweilig die Frage nach dem Werthe des Lebens in den Mittelpunkt des philosophischen Interesses zu rücken. Eine pessimistische Stimmung musste überwunden werden, damit sich aus diesen Discussionen die tiefere und reinere Frage nach dem Wesen und Inhalt der Werthe überhaupt herauslösen und so die Philosophie, wenn auch auf sehr wunderlichen Umwegen, zu dem kantischen Grundproblem der allgemeingiltigen Werthe zurückkehren konnte.

Aus der philosophischen Litteratur des 19. Jahrhunderts dürften etwa folgende Hauptpunkte herauszuheben sein:

In Frankreich theilte sich zunächst die herrschende Ideologie (vgl. oben S. 374) in einen mehr physiologischen und einen mehr psychologischen Zweig. In der Richtung von Cabanis wirkten haupsächlich die Pariser Aerzte, wie Ph. Pinel (1745—1826; Nosographie philosophique, 1798), F. J. V. Broussais (1772—1838; Traité de physiologie, 1822 f.; Traité de l'irritation et de la folie, 1828) und der Begründer der Phrenologie, Fr. Jos. Gall (1758—1828; Recherches sur le système nerveux en général et sur celui du cerveau en particulier, 1809, mit Spurzheim zusammen redigirt). — Den Gegensatz bildete physiologisch die Schule von Montpellier: Barthez (1734—1806; Nouveaux élémens de la science de l'homme, 2. Aufl., 1806). Ihr traten bei M. F. X. Bichat (1771—1802; Recherches physiologiques sur la vie et la mort, 1800), Bertrand (1795—1831, Traité du somnambulisme, 1823) und Buisson (1766—1805; De la division la plus naturelle des phénomènes physiologiques, 1802). Dem entsprach die Ausbildung der Ideologie bei Daube (Essai d'idéologie, 1803) und besonders bei Pierre Laromiguière (1756—1837; Leçons de philosophie, 1815—18) und seinen Schülern Fr. Thurot (1768—1832; De l'entendement et de la raison, 1830) und J. J. Cardaillac (1766—1845; Etudes élémentaires de philosophie, 1830). — Vgl. Picavet, Les idéologues. Paris 1891.

Eine Richtung von umfangreicher historischer Bildung und tieferer Psychologie beginnt mit M. J. Degérando (1772—1842; De la génération des connaissances humaines, Berlin 1802; Histoire comparée des systèmes de philosophie, 1804) und hat ihr Haupt in F. P. Gonthier Maine de Biran (1766—1824; De la décomposition de la pensée, 1805; Les rapports du physique et du moral de l'homme, gedr. 1834; Essai sur les fondemens de la psychologie, 1812; Oeuvres philosophiques éditées par V. Cousin, 1841; Oeuvres inédites éditées par E. Naville, 1859; Nouvelles oeuvres inédites ed. par A. Bertrand, 1887). In diese (auch von A. M. Ampère vertretene) Lehre münden die Einflüsse der schottischen und der deutschen Philosophie durch P. Prévost (1751—1839), Ancillon (1766—1837), Royer-Collard (1763—1845), Jouffroy (1796—1842) und vor allen Victor Cousin (1792 bis 1867; Introduction à l'histoire générale de la philosophie, 7. Aufl., 1872; Du vrai, du beau et du bien, 1845; Oeuvr. compl. Paris 1846 ff., vgl. E. Fuchs, Die Philos. V. C.'s, Berlin 1847; J. E. Alaux, La philosophie de M. Cousin, Paris 1864). Die zahlreiche und namentlich durch ihre historischen Arbeiten ausgezeichnete Schule, welche Cousin gründete, pflegt die spiritualistische oder eklektische genannt zu werden. Sie war die officielle Philosophie seit der Juli-Revolution und ist es zum Theil noch heute. Zu ihren auf geschicht-

lichem Gebiete gründlich und geschmackvoll mit Erfolg thätigen Anhängern gehören Männer wie Ph. Damiron, Jul. Simon, E. Vacherot, H. Martin, A. Chaignet, Ad. Franck, B. Hauréau, Ch. Bartholmèss, E. Saisset, P. Janet, E. Caro etc. Zu einer gewissen theoretischen Eigenart hat sich daraus F. Ravaisson erhoben (Morale et métaphysique, in der Revue de mét. et de mor. 1893).

Ihre Hauptgegner waren die Philosophen der kirchlichen Partei, deren Theorie als Traditionalismus bezeichnet zu werden pflegt. Neben Chateaubriand (Le génie du Christianisme, 1802), Jos. de Maistre (1753—1821; Essai sur le principe générateur des constitutions politiques, 1810; Soirées de St. Pétersbourg, 1821; Du Pape, 1829; vgl. über ihn Fr. Paulhan, Paris 1893) und J. Frayssinous (1765—1841; Défense du Christianisme, 1823) steht hier im Vordergrunde V. G. A. de Bonald (1753—1841; Théorie du pouvoir politique et religieux, 1796; Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social, 1800; Du divorce, 1801; De la philosophie morale et politique du 18e siècle; Oeuvres compl., 15 Bde., Paris 1816ff.). In wunderlich phantastischer Weise ist der Traditionalismus von P. S. Ballanche vorgetragen worden (1776—1847; Essai sur les institutions sociales, 1817; La palingénésie sociale; Oeuvres complètes, 5 Bde., Paris 1883). Anfangs vertrat diese Richtung auch H. F. R. de Lamennais (1782—1854) in seinem Essai sur l'indifférence en matière de religion (1817); später mit der Kirche zerfallen (Parole d'un croyant, 1834), stellte er („Esquisse d'une philosophie" 4 Bde., 1841—46) ein umfassendes System der Philosophie auf, welches zum Theil das Schelling'sche Identitätssystem, zum Theil den italienischen Ontologismus zum Vorbilde hatte.

Unter den philosophischen Vertretern des Socialismus (vgl. L. Stein, Geschichte der socialen Bewegung in Frankreich, Leipzig 1849 ff.) ist der bedeutendste Cl. H. de St. Simon (1760—1825; Introduction aux travaux scientifiques du 19e siècle, 1807; Réorganisation de la société européenne, 1814; Système industriel, 1821 f.; Nouveau christianisme, 1825; Oeuvres choisies, 3 Bde., 1859). Von den Nachfolgern seien genannt: Bazard (Doctrine de St. Simon, 1829); B. Enfantin (1796—1864; La religion St. Simonienne, 1831), Pierre Leroux (1798—1871; Réfutation de l'eclecticisme, 1839; De l'humanité, 1840), J. Reynaud (1806—1863; Ciel et terre, 1854) und Ph. Buchez (1796—1866; Essai d'un traité complet de philosophie au point de vue du catholicisme et du progrès, 1840).

Die interessanteste Sonderstellung nimmt Aug. Comte ein, 1798 zu Montpellier geboren, 1857 vereinsamt in Paris gestorben: Cours de philosophie positive (6 Bde., Paris 1840—42); Système de politique positive (Paris 1851—54), in dessen Anhang auch die charakteristischen Jugendschriften, namentlich Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société (1824) abgedruckt sind; Catéchisme positiviste (1853); vgl. Littré, C. et la philosophie positive, Paris 1868; J. St. Mill, C. and positivism, London 1865; J. Rig, A. C., la philosophie positive résumée, Paris 1881; E. Caird, The social philosophy and religion of C., Glasgow 1885.

In der Folgezeit ist Comte's Stellung einflussreicher und zum Theil beherrschend geworden: an seinen Positivismus, den E. Littré (1801—1881; La science au point de vue philosophique, Paris 1873), systematisch vertrat, lehnten sich in freierer Anpassung bedeutende Schriftsteller wie H. Taine (1828—1893; Philosophie de l'art, 1865; De l'intelligence, 1870; vgl. über ihn G. Barzellotti, Rom 1895) und Ern. Renan (1823—1892; Questions contemporaines, 1868; L'avenir de la science, 1890); ebenso steht unter Comte's Einfluss die Entwicklung der empirischen Psychologie, als deren Führer der Herausgeber der Revue philosophique, Th. Ribot, zu betrachten ist (vgl. ausser seinen historischen Arbeiten über englische und deutsche Psychologie die Untersuchungen über Vererbung, über Abnormitäten des Gedächtnisses, des Willens, der Persönlichkeit etc.) und zum Theil auch die Sociologie, wie sie R. Worms, G. Tarde, E. Dürkheim u. A. auszubilden bemüht sind (vgl. Année sociologique seit 1894). Auch die entwicklungsgeschichtlichen Theorien, die hauptsächlich J. M. Guyau ausgeführt hat (1854—1888; Esquisse d'une morale, 1885; L'irreligion de l'avenir, 1887; L'art au point de vue sociologique, 1889) gehören in diesen Zusammenhang.

Die weitaus bedeutendste Erscheinung unter den gegenwärtigen Vertretern der Philosophie in Frankreich ist Ch. Renouvier (geb. 1818; Essais de critique générale, 2. Aufl., 1875—96; Esquisse d'une classification systematique des doctrines philosophiques, 1885 f.; La philosophie analytique de l'histoire, 1896), die von ihm gesuchte Synthesis von Kant und Comte hat in der Année philosophique (seit 1889) ihr litterarisches Organ.

In England setzte sich die Associationspsychologie durch Thomas Brown auf Männer wie Thomas Belsham (1750—1829; Elements of the philosophy of the human mind, 1801), John Fearn (First lines of the human mind, 1820) und viele andere fort; sie fand auch hier in physiologischen und phrenologischen Theorien wie bei G. Combe (A system of phrenology, Edinburg 1825), Sam. Bailey (Essays on the pursuit of truth, 1829; The

theory of reasoning, 1851; Lettres on the philosophy of human mind, 1855) und Harriet Martineau (Lettres on the laws of man's nature and development, 1851) Unterstützung und erhielt ihre volle Ausbildung durch James Mill (Analysis of the phaenomena of the human mind, 1829) und seinen Sohn J. Stuart Mill (1806—1873; System of logic ratiocinative and inductive, 1843; Utilitarianism, 1863; Examination of Sir W. Hamilton's philosophy, 1865, posthum Nature, 1874; Ethische Fragmente, hrsg. v. Ch. Douglas, 1897. Vgl. H. Taine, Le positivisme anglais, Paris 1864; Ch. Douglas, J. St. M. Edinb. u. Lond. 1895. Nahe steht dieser Richtung auch Alex. Bain (The senses and the intellect, 1856; Mental and moral science, 1868; The emotions and the will, 1859). Den verwandten Utilitarismus vertreten G. Cogan (Philosophical treatise on the passions, 1802; Ethical questions, 1817), John Austin (1790—1859; The philosophy of positive law, 1832), G. Cornwall Lewis (A treatise on the methods of observation and reasoning in politics, 1852).

Die schottische Philosophie hatte nach Dugard Stewart und James Mackintosh (1764—1832; Dissertation on the progress of ethical philosophy, 1830) zunächst unbedeutende Vertreter wie Abercrombie (1781—1846; Inqury conc. the intellectual powers, 1830; Philosophy of the moral feelings, 1833), Chalmers (1780—1847) und wurde namentlich als akademische Lehre dem Cousin'schen Eklekticismus genähert durch den schon auch von Hamilton beeinflussten Henry Calderwood (Philosophy of the Infinite, 1854), J. D. Morell (An historical and critical view of the speculative philosophy of Europe in the 19th century, 1846), auch H. Wedgwood (On the development of the understanding, 1848).

Eine weitere Bereicherung der Gesichtspunkte trat durch die Bekanntschaft mit der deutschen Litteratur ein, für welche Sam. Tayl. Coleridge (1772—1834), W. Wordsworth (1770—1850) und vor Allem Thomas Carlyle (1795—1881), Past and present, 1843) thätig waren. In der Philosophie machte sich dies zunächst durch den Einfluss von Kant geltend, dessen Erkenntnisslehre auf J. Herschel (On the study of natural philosophy, 1831) und besonders auf W. Whewell (Philosophy of the inductive sciences, 1840) wirkte.

In verständnissvoller Reaction gegen diese Einwirkung hat die schottische Philosophie eine werthvolle Umbildung durch Sir William Hamilton erfahren (1788—1856; Discussions on philosophy and litterature, 1852; On truth and error, 1856; Lectures on metaphysics and logic, 1859; Ausgaben von Reid's und Stewart's Werken; vgl. M. Veitsch, S. W. H., the man and his philosophy, Edinburg and London 1883). In seiner Schule scheidet sich der eigentliche Agnosticismus, den hauptsächlich M. L. Mansel (1820—1871; Metaphysics or the philosophy of consciousness, 1860) vertritt, von einer anderen, der eklektischen Metaphysik zuneigenden Richtung: M. Veitch, R. Lowndes (Introduction to the philosophy of primary beliefs, 1865), Leechman, M'c Cosh u. A.

Einer besonderen Anregung Hamilton's entsprang eine Richtung, welche die formale Logik als einen symbolischen Calcul auszubilden sucht; ihr gehören an G. Boole (The mathematical analysis of logic, 1847, An analysis of the laws of thought, 1854); De Morgan (Formal logic, 1847); Th. Spencer Baynes (An essay on the new analytik of logical forms, 1850); W. Stanley Jevons (Pure Logic, 1864, Principles of science, 1874); J. Venn (Symbolic logic, 1881; Logic of chance, 1876; Principles of Logic, 1889). Vgl. darüber A. Riehl (Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos., 1877) und L. Liard (Die neuere englische Logik, deutsch von Imelmann, Berlin 1880).

Unter dem Einfluss theils Kant's, theils des späteren deutschen Theismus steht der Religionsphilosoph James Martineau, ähnlich W. Newman, A. C. Fraser u. A. Der deutsche Idealismus in seiner ganzen Entwickhung und in seiner metaphysischen Gestaltung, besonders in der Hegel'schen Form hat seit Hutchison Stirling (The secret of Hegel, 1865) eine lebhafte idealistische Bewegung hervorgerufen, deren Führer Th. Hill Green (gest. 1882, Introduction to Hume's Treatise, 1875; Prolegomena to Ethics, 1883) war; zu ihr zählen ferner F. H. Bradley, Th. H. Hodgson, E. Caird u. A.

Diese Umbildungen stehen unter dem Princip der Entwicklung: dasselbe Princip wurde für die Erforschung der organischen Natur massgebend durch Ch. Darwin (Origin of species by means of natural selection, 1859, Descent of man, 1871); allgemeiner formulirt und zur Grundlage eines umfassenden „Systems der synthetischen Philosophie" gemacht wurde es von Herbert Spencer (geb. 1820, First principles, 1862; Principles of Biology, 1864—1867; Principles of Psychology, 1870—1872; Principles of Sociology, 1876—1896; Principles of morality, 1879—1893, vgl. über ihn O. Gaupp, Stuttgart 1897). Zu derselben Richtung gehören hauptsächlich noch Männer wie Huxley, Wallace, Tyndall, G. H. Lewes, G. J. Romanes etc.

Mehr noch als die französische ist die italienische Philosophie des 19. Jahrhunderts durch politische Motive bestimmt und dabei in dem Inhalte der zu solchen Zwecken verarbeiteten Gedanken theils von der französischen, theils von der deutschen Philosophie abhängig. Anfänglich herrschte in Männern wie Gioia (1766—1829) oder seinem Freunde Romagnosi

(1761—1835) die Weltansicht der Encyclopädisten in praktischer und theoretischer Hinsicht, während schon bei Pasquale Galluppi (1771—1846; Saggio filosofico sulla critica delle connoscenze umane, 1820 ff.; Filosofia della volontà, 1832 ff.) kantische Einflüsse, freilich unter der psychologistischen Form des Leibniz'schen virtuellen Angeborenseins sich geltend machen.

Später war die meist von Klerikern entwickelte Philosophie wesentlich von der politischen Verbindung des Papstthums mit dem demokratischen Liberalismus beeinflusst, indem der Rationalismus sich mit dem Offenbarungsglauben vereinigen wollte. Die eigenartigste und persönlich liebenswürdigste Erscheinung dieser Richtung ist Antonio Rosmini-Serbati (1796—1855; Nuovo saggio sull' origine delle idee, 1830; Principj della scienza morale, 1831; posthum Teosofia, 1859 ff.; Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica, 1884; vgl. über ihn F. X. Kraus, Deutsche Rundschau, 1890). Noch ausgesprochener geht die Verknüpfung platonischer, cartesianischer und Schelling'scher Ideen auf einen Ontologismus, d. h. auf eine apriorische Seinslehre, aus bei Vincenzo Gioberti (1801—1852; Degli errori filosofichi di Rosmini, 1842; Introduzione alla filosofia, 1840; Protologia, 1857. Vgl. B. Spaventa, La filosofia di G., 1863). Diese ganze Entwicklung hat Terenzo Mamiani mitgemacht (1800—1885; Confessioni di un metafisico, 1865); ihr folgten auch mit Anschluss an deutsche und französische Philosopheme Luigi Ferri (1826—1895), Labanca, Bonatelli u. A.

Als Gegner fand diese Richtung einerseits den strammen Orthodoxismus von Ventura (1792—1861), Tapparelli und Liberatore (Della conoscenza intellettuale, 1865), andrerseits den politisch radicalen Skepticismus, wie ihn Guiseppe Ferrari (1811—1866; La filosofia delle revoluzioni, 1851) und Antonio Franchi (La religione del 19. secolo, 1853) vertreten. Die kantische Philosophie wurde durch Alf. Testa (1784—1860, Della critica della ragione pura, 1849 ff.), erfolgreicher durch C. Cantoni (geb. 1840; vgl. oben S. 434), F. Tocco, S. Turbiglio u. A., Hegel's Lehre durch A. Vera (1813—1885), B. Spaventa (1817—1883) und Fr. Fiorentino, Comte's Positivismus durch Männer wie Cataneo, Ardigo, Labriola eingeführt.

In Deutschland — vgl. Joh. Ed. Erdmann, Grundriss II, Anhang, §§ 331 ff., 4. Aufl. bes. von Benno Erdmann, p. 728 ff. — breiteten sich im dritten und vierten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts zunächst die grossen Schulzusammenhänge aus. Am geschlossensten und stabilsten erwies sich Herbart's Anhängerschaft: in ihr ragen hervor: M. Drobisch (Religionsphilosophie, 1840; Psychologie, 1842; Die moralische Statistik und die menschliche Willensfreiheit, 1867), R. Zimmermann (Aesthetik, Wien 1865); L. Strümpell (Hauptpunkte der Metaphysik, 1840; Einleitung in die Philosophie, 1886); T. Ziller (Einleitung in die allgemeine Pädagogik, 1856). Eine besondere Auszweigung der Schule bildet die sog. Völkerpsychologie, wie sie M. Lazarus (Leben der Seele, 1856 f.) und H. Steinthal (Abriss der Sprachwissenschaft, I, Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft, 1871) eröffnet haben: vgl. deren gemeinsames Programm im 1. Bde. der Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft.

Die Hegel'sche Schule hat den Segen der Dialektik reichlich an sich erfahren: sie ging an religiösen Gegensätzen schon in den dreissiger Jahren auseinander. Unbeirrt davon sind die bedeutenden Historiker der Philosophie ihren Weg gegangen: Zeller und Prantl, Erdmann und Kuno Fischer. In der Mitte zwischen den Parteigegensätzen stehen mit selbständigerem Denken K. Rosenkranz (1805—1879; Wissenschaft der logischen Idee, 1858 f.) und Friedrich Theodor Vischer (1807—1887; Aesthetik, 1846—1858; Auch Einer, 1879).

Der „rechten Seite" der Schule Hegel's, welche sich gegen die pantheistische Deutung wehrte und die metaphysische Bedeutung der Persönlichkeit betonte, traten solche Denker nahe, welche in freierem Verhältniss zu Hegel Fichte'sche und Leibniz'sche Motive aufrechterhielten, so J. H. Fichte (Sohn des Schöpfers der Wissenschaftslehre, 1797—1879; Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie, 1829; Ethik, 1850 ff.; Anthropologie, 1856); C. Fortlage (1806—1881, System der Psychologie, 1855); Christ. Weisse (1801—1866; System der Aesthetik, 1830, bzw. 1871; Grundzüge der Metaphysik, 1835; Das philosophische Problem der Gegenwart, 1842; Philosophie des Christenthums, 1855 ff.); H. Ulrici (1806 bis 1884; Das Grundprincip der Philosophie, 1845 f.; Gott und die Natur, 1861; Gott und der Mensch, 1866); ferner E. Thrandorf (1782—1863); Mor. Carrière (1817—1895) u. A. Ihnen verwandt war einerseits R. Rothe (1797—1867, Theologische Ethik, 2. Aufl. 1867 bis 1871; vgl. über sein speculatives System H. Holtzmann, 1899), der in einer originellen Mystik vielerlei Anregungen der idealistischen Entwicklung sinnig verwob, und andrerseits A. Trendelenburg, der an Stelle von Hegel's dialektischem Princip den Begriff der „Bewegung" setzte und damit Hegel's Philosophie zu bekämpfen meinte, sein Verdienst aber in der Anregung aristotelischer Studien hat (1802—1872; Logische Untersuchungen, 1840; Naturrecht, 1860).

Zu den „Linken" unter den Hegelianern gehören Arnold Ruge (1802—1880; mit Echtermeyer Herausgeber der Halle'schen Jahrbücher, 1838—1840 und der Deutschen Jahr-

bücher, 1841f.; Ges. Schriften, 10 Bde., Mannheim 1846ff.), Ludwig Feuerbach (1804 bis 1872; Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, 1830; Philosophie und Christenthum, 1839; Wesen des Christenthums, 1841; Wesen der Religion, 1845; Theogonie, 1857; Ges. Werke, 10 Bde., Leipzig 1846ff. Vgl. K. Grün, L. F., Leipzig 1874), David Friedrich Strauss (1808—1874; Das Leben Jesu, 1835; Christliche Glaubenslehre, 1840f.; Der alte und der neue Glaube, 1872; Ges. Schriften, 12 Bde., Berlin 1876ff. Vgl. A. Hausrath, D. F. Str. und die Theologie seiner Zeit, Heidelberg 1876 u. 1878).

Aus dem Materialismusstreit sind zu erwähnen: K. Moleschott (Kreislauf des Lebens, 1852); Rudolph Wagner (Ueber Wissen und Glauben, 1854; Der Kampf um die Seele, 1857); C. Vogt (Köhlerglaube und Wissenschaft, 1854; Vorlesungen über den Menschen, 1863); L. Büchner (Kraft und Stoff, 1855). Verwandt ist dem Materialismus der extreme Sensualismus, wie ihn H. Czolbe (1819—1873; Neue Darstellung des Sensualismus, 1855; Grundzüge der extensionalen Erkenntnisstheorie, 1875) ausgebildet und F. Ueberweg (1826—1871), ursprünglich der Beneke'schen Richtung verwandt, später angenommen hat (vgl. A. Lange, Gesch. d. Mater. II, 2, 4), — ebenso der sog. Monismus, den mit Hilfe der Selectionstheorie E. Haeckel (geb. 1834, Natürliche Schöpfungsgeschichte, 1868; vgl. Loofs, Anti-Häckel, 1900 und Fr. Paulsen, E. H. als Philosoph, Preuss. Jahrb. 1900) zu entwerfen versucht hat, — endlich die socialistische Geschichtsphilosophie, deren Begründer Fr. Engels (Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, 1888; Der Ursprung der Familie, des Privateigenthums und des Staates, 1884) und K. Marx (Das Kapital, 1867ff.) sind; vgl. über die letzteren R. Stammler, Wirthschaft und Recht, 1896; L. Wolfmann, Der historische Materialismus, 1900. —

Die weitaus bedeutendste Erscheinung unter den Epigonen der deutschen Philosophie war Rud. Herm. Lotze (1817—1881; Metaphysik, 1841; Logik, 1842; Medicinische Psychologie, 1842; Mikrokosmus, 1856ff.; System der Philosophie, I Logik, 1874, II Metaphysik, 1879; vgl. O. Caspari, H. L. in seiner Stellung zur deutschen Philosophie, 1883; E. v. Hartmann, L.'s Philosophie, Berlin 1888).

Interessante Nebenerscheinungen sind: G. Th. Fechner (1801—1887; Nanna, 1848; Physical. und philos. Atomenlehre, 1855; Elemente der Psychophysik, 1860; Drei Motive des Glaubens, 1863; Vorschule der Aesthetik, 1876; Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht, 1879) und Eug. Dühring (geb. 1833; Natürliche Dialektik, 1865; Werth des Lebens, 1865; Logik und Wissenschaftstheorie, 1878). — Von katholischer Seite haben sich an der Entwicklung der Philosophie betheiligt: Fr. Hermes (1775—1831; Einleitung in die christkatholische Theologie, 1819), Bernh. Bolzano (1781—1848; Wissenschaftslehre, 1837), Anton Günther (1785—1863; Ges. Schriften, Wien 1881) und Wilhelm Rosenkrantz (1821—1874; Wissenschaft des Wissens, 1866).

Um die Mitte des Jahrhunderts sehr erlahmt, hat sich das philosophische Interesse in Deutschland wieder stark gehoben durch die Verknüpfung des Kantstudiums mit naturwissenschaftlichen Bedürfnissen. Das erstere, durch Kuno Fischer's Werk hervorgerufen (1860), rief eine Richtung hervor, die in mannigfachen Nüancen als Neukantianismus bezeichnet wird. Ihr gehören hauptsächlich A. Lange (1828—1875; Gesch. d. Mater., 1866) und O. Liebmann (geb. 1840; Analysis der Wirklichkeit, 3. Aufl. 1900) an; auf theologischem Gebiete vertrat sie Alb. Ritschl (Theologie und Metaphysik, 1881).

Die theoretische Physik ist für die Philosophie bedeutsam geworden hauptsächlich durch Rob. Mayer (Bemerkungen über die Kräfte der unbelebten Natur, 1845; Ueber das mechanische Aequivalent der Wärme, 1850; vgl. über ihn A. Riehl in den Sigwart-Abhandlungen, 1900) und H. Helmholtz (Physiologische Optik, 1886; Thatsachen der Wahrnehmung, 1879).

Aus physiologischen Anfängen heraus hat sich Wilh. Wundt (geb. 1837) zu einem umfassenden System der Philosophie entwickelt: von seinen zahlreichen Schriften seien erwähnt: Grundzüge der physiologischen Psychologie, 1873f.; Logik, 1880f.; Ethik, 1886; System der Philosophie, 1889; Grundriss der Psychologie, 1897; Völkerpsychologie, 1900).

Der kantianisirenden Erkenntnisstheorie trat der Realismus in J. v. Kirchmann (Philosophie des Wissens, 1804) und der Positivismus in C. Göring (System der kritischen Philosophie, 1874f.), E. Laas (Idealismus und Positivismus, 1879ff.) und zum Theil auch in A. Riehl (Der philosophische Kriticismus, 1876ff.) entgegen. Eine verwandte Richtung verfolgte auch R. Avenarius (Kritik der reinen Erfahrung, 1888—1890; Der menschliche Weltbegriff, 1891).

Wie bei diesen die begrifflichen Formen der Naturforschung, so sind andrerseits die Interessen der historischen Weltanschauung massgebend für Forscher wie Rud. Eucken (Die Einheit des Geisteslebens, 1888; Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt, 1896); H. Glogau (Abriss der philosophischen Grundwissenschaften, 1880) und W. Dilthey (Einleitung in die Geisteswissenschaften, 1883).

Einen vermittelnden Standpunkt nimmt Chr. Sigwart (Logik, 2. Aufl. 1893) ein.

Von vereinzelten der allgemeinen Litteratur näher stehenden Persönlichkeiten sind hauptsächlich zwei zu erwähnen:

E. v. Hartmann (geb. 1842), der durch seine „Philosophie des Unbewussten (1869) grosses Aufsehen machte und sodann durch eine grosse Reihe von Schriften hindurch (hauptsächlich: Das Unbewusste vom Standpunkt der Descendenztheorie, 1872; Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins, 1879; Die Religion des Geistes, 1882; Aesthetik, 1887 f.; Kategorienlehre, 1897; Geschichte der Metaphysik, 1900) zu immer mehr geschlossener Wissenschaftlichkeit sich durchgearbeitet hat, während er hinter sich eine theils pessimistische, theils mystische Popularphilosophie entfesselte, als deren Typen einerseits Mainländer (Philosophie der Erlösung, 1874 f.), andrerseits Du Prel (Philosophie der Mystik, 1884 f.) gelten können.

Fr. Wilh. Nietzsche (1844—1900), dessen leidenschaftlich bewegte Gedankenentwicklung in ihren wechselnden Stadien durch folgende Auswahl aus seinen zahlreichen Schriften (Gesammtausgabe Leipzig 1895 ff.) charakterisirt wird: Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, 1872; Unzeitgemässe Betrachtungen, 1873—1876; Menschliches—Allzumenschliches, 1876—1880; Also sprach Zarathustra, 1883 f.; Jenseits von Gut und Böse, 1886; Zur Genealogie der Moral, 1887; Götzendämmerung, 1889. Vgl. über ihn Al. Riehl, Stuttgart, 2. Aufl., 1897.

§ 44. Der Kampf um die Seele.

Eine charakteristische Veränderung in den allgemeinen wissenschaftlichen Verhältnissen während des 19. Jahrhunderts ist die stetig fortschreitende und jetzt als principiell vollendet anzusehende Ablösung der Psychologie von der Philosophie[1]. Sie folgte aus dem rapiden Niedergange des metaphysischen Interesses und der metaphysischen Leistungen, welcher zumal in Deutschland als natürlicher Rückschlag auf die hohe Spannung des speculativen Denkens eintrat. So eines allgemeineren Rückhalts beraubt, besass die Psychologie in dem Bestreben, sich als rein empirische Wissenschaft zu befestigen, zunächst nur geringe Widerstandskraft gegen den Einbruch der naturwissenschaftlichen Methode, wonach sie als ein Specialfach der Physiologie oder der allgemeinen Biologie behandelt werden sollte. Um diese Frage gruppiren sich eine Reihe lebhafter Bewegungen.

1. Im Anfang des Jahrhunderts bestand ein reges Wechselverhältniss zwischen der französischen Ideologie und den Ausläufen der englischen Aufklärungsphilosophie, welche in Associationspsychologie und Common-sense-Lehre gespalten war: dabei war jedoch jetzt Frankreich der führende Theil. Hier aber trat immer schärfer der Gegensatz heraus, welcher in dem französischen Sensualismus von Anfang an zwischen Condillac und Bonnet bestanden hatte (vgl. S. 374 f.). Bei Destutt de Tracy und noch bei Laromiguière kommt es nicht zu einer scharfen Entscheidung. Dagegen ist Cabanis der Führer der materialistischen Richtung: seine Untersuchung über den Zusammenhang des physischen und des seelischen (*moral*) Wesens des Menschen kommt an der Betrachtung der verschiedenen Einflüsse des Alters, des Geschlechts, des Temperaments, des Klimas etc. zu dem Ergebniss, dass überall das Seelenleben vom Leibe und seinen physischen Beziehungen bestimmt sei. Wenn deshalb die organischen Functionen, wenigstens im Princip, lediglich auf mechanische und chemische Processe zurückgeführt wurden, so schien die Seele, weil sie als Lebenskraft überflüssig geworden war, auch als Träger des Bewusstseins ausgedient zu haben.

[1] Vgl. W. Windelband, Ueber den gegenwärtigen Stand der psychologischen Forschung (Leipzig 1876).

In der Ausführung dieser Gedanken gaben andere Aerzte, z. B. Broussais dem Materialismus einen noch schärferen Ausdruck: die intellectuelle Thätigkeit ist „eines der Resultate“ der Gehirnfunctionen. Begierig ergriff man daher die wunderliche Hypothese der Phrenologie, womit Gall die einzelnen „Vermögen“, über die bisher die empirische Psychologie verfügt hatte (vgl. oben S. 471), an bestimmten Stellen des Gehirns localisirte. Es war nicht nur ein lustiges Treiben, als man im Publikum vernahm, dass sogar am Schädel die mehr oder minder kräftige Entwicklung der einzelnen Begabungen zu erkennen sei, sondern es knüpfte sich, namentlich bei Medicinern, daran auch die Meinung, dass ja damit nun die Materialität des sogenannten Seelenlebens zweifellos aufgedeckt sei. Besonders in England hat der phrenologische Aberglaube, wie der Erfolg von Combe's Schriften zeigt, sehr grosses Interesse hervorgerufen und einer rein physiologischen Psychologie im Sinne Hartley's Vorschub geleistet. Erst John Stuart Mill hat im Gefolge seines Vaters seine ideologisch und empiristisch gesinnten Landsleute zu Hume's Auffassung der Associationspsychologie zurückgeführt. Ohne danach zu fragen, was Materie und was Geist an sich seien, soll man von der Thatsache ausgehen, dass die körperlichen und die geistigen Zustände zwei völlig unvergleichliche Gebiete der Erfahrung darstellen, und dass die Psychologie als die Wissenschaft von den Gesetzen des geistigen Lebens die Thatsachen, die dieses ausmachen, in sich selbst studiren muss und sie nicht auf Gesetze einer anderen Daseinssphäre zurückführen darf. Im Anschluss an Mill hat Alex. Bain die Associationspsychologie fortgebildet, indem er namentlich auf die Bedeutung der Muskelempfindungen hinwies, worin die der spontanen leiblichen Bewegung entsprechenden Fundamentalthatsachen des Seelenlebens zu finden seien. Diese Associationspsychologie will somit zwar von einer Materialität der Seelenzustände durchaus nichts wissen; aber als Princip des seelischen Geschehens kennt auch sie nur den Mechanismus von Vorstellungen und Trieben.

2. Viel schärfer tritt desshalb der Gegensatz zu der materialistischen Psychologie bei denjenigen Richtungen hervor, welche die einheitliche Activität des Bewusstseins betonten. Nach de Tracy's Vorgang unterschied schon Laromiguière's Ideologie zwischen den „Modificationen“, welche die blosse Folge leiblicher Erregungen sind, und den „Actionen“ der Seele, worin diese bereits beim Wahrnehmen ihre Selbständigkeit bethätigt. In der Schule von Montpellier glaubte man sogar noch an die „Lebenskraft“, welche Barthez allerdings als ein völlig Unbekanntes von Leib und Seele getrennt denken wollte: aber auch Bichat unterschied vom „organischen“ Leben das „animale“ durch das Merkmal der spontanen „Reaction“. Zur vollen Ausbildung aber ist dies Moment in der Psychologie durch Maine de Biran gekommen, der unermüdlich und mit immer neuen Wendungen an einer principiellen Abgrenzung der Psychologie von der Physiologie arbeitete. Der feine Grübelsinn dieses Philosophen hat mannigfache Anregungen aus der englischen und der deutschen Philosophie erfahren: hinsichtlich der letzteren ist die wenn auch nur oberflächliche Bekanntschaft mit Kant's und Fichte's Lehren und mit dem Virtualismus des in Paris merkwürdig oft genannten Bouterwek hervorzuheben[1]). So ist die

---

1) Die Vermittlungen sind hier nicht nur litterarisch (Villers, Degérando etc.), sondern

Grundthatsache, auf welche Maine de Biran seine Theorie gründet, die, dass wir im Willen zugleich unsere eigene Activität und den Widerstand des „Non-Moi“ (zunächst des eigenen Leibes) unmittelbar erleben. Die Reflexion der Persönlichkeit auf diese ihre eigene Bethätigung bildet den Ausgangspunkt aller Philosophie, für deren Erkenntniss somit die innere Erfahrung die Form, die Erfahrung des Widerstrebenden den Stoff darbietet. Aus der Grundthatsache werden die Begriffe Kraft, Substanz, Ursache, Einheit, Identität, Freiheit, Nothwendigkeit entwickelt. Derart baut Maine de Biran auf die Psychologie ein metaphysisches System, welches vielfach an Descartes und Malebranche erinnert, aber das *cogito ergo sum* durch ein *volo ergo sum* ersetzt; eben deshalb aber hat er sich ganz besonders bemüht, den Begriff der inneren Erfahrung (*sens intime*) als die an sich deutliche und selbstverständliche Grundlage aller Geisteswissenschaft zu erweisen, als deren Grundprincip ihm das Selbstbewusstsein der wollenden Persönlichkeit erschien. Diese bedeutsamen, gegen die naturalistische Einseitigkeit des 18. Jahrhunderts gerichteten Gedanken hat Maine de Biran für seine eigene Ueberzeugung namentlich gegen den Schluss seines Lebens noch durch eine mystische Wendung ergänzt, welche das Aufgeben und Aufgehen der Persönlichkeit in die Liebe Gottes als höchste Lebensform betrachtet. Seine wissenschaftliche Lehre dagegen hat bei seinen Freunden wie Ampère, Jouffroy und Cousin noch weitere Berührungen theils mit der schottischen, theils mit der deutschen Philosophie gefunden, dabei aber eben vermöge der eklektischen Aneignungen Manches von ihrer Eigenart eingebüsst. Dies zeigt sich schon äusserlich darin, dass seine so modificirte Ansicht, namentlich in der Lehrform, die sie durch Cousin erhielt, gern als Spiritualismus bezeichnet wurde: in der That hat sie durch die intellectualistischen Zuthaten, welche ihr besonders Cousin aus der deutschen Identitätsphilosophie zuführte, eine Abänderung ihres ursprünglichen Charakters erfahren, welchen man besser als Voluntarismus bezeichnet hätte; in diesem Sinne haben später Ravaisson und in einer noch selbständigeren, mehr an den kantischen Kriticismus angelehnten Form Renouvier von dem Eklekticismus zu Maine de Biran zurückzurufen gesucht [1]).

3. Ueberhaupt ist der Voluntarismus die vielleicht am stärksten ausgeprägte Tendenz der Psychologie des 19. Jahrhunderts: es ist die Form, worin die empirische Wissenschaft Kant's und Fichte's Umlegung des Standpunktes der Philosophie aus der theoretischen in die praktische Vernunft sich zu eigen machte. In Deutschland hat nach dieser Seite hauptsächlich Fichte's und Schopenhauer's Metaphysik gewirkt. Nach beiden besteht das Wesen des Menschen im Willen, und die Färbung, welche eine solche Ansicht der ganzen Weltanschauung giebt, hat durch den Verlauf der deutschen Geschichte in

in starkem Masse persönlich gewesen. Von grosser Bedeutung war u. A. die Anwesenheit der Schlegel's in Paris, besonders die Vorlesungen Friedrich's; in Paris selbst die Gesellschaft von Auteuil, zu der auch der Schweizer Gesandte Stapfer, eine hervorragend vermittelnde Persönlichkeit, gehörte.

1) Eine ähnliche Stellung nimmt in Italien Galluppi ein, der unter den „Thatsachen des Bewusstseins“, die er zur Basis der Philosophie macht, die Autonomie des sittlichen Wollens als die bestimmende ansieht, während Rosmini den älteren Intellectualismus beibehalten hat.

unserem Jahrhundert und die damit zusammenhangende Wandlung der Volksseele nur verstärkt werden können. Die bis zum Aeussersten gesteigerte Bedeutung des Praktischen und ein nicht ungefährliches Zurückdrängen des Theoretischen sind immer mehr als charakteristische Züge der Zeit hervorgetreten.

In wissenschaftlicher Form zeigt sich das schon früh bei Beneke, der seine Darstellung der Associationspsychologie (vgl. oben S. 478) trotz der Anlehnung theils an die Engländer und theils an Herbart dadurch eigenartig gestaltete, dass er die Elemente des Seelenlebens — er nannte sie „Urvermögen" — als active Processe oder als Triebe auffasste, welche, durch die Reize ursprünglich zur Thätigkeit ausgelöst, in ihrem inhaltlichen Beharren (als „Spuren") und in ihrer gegenseitigen Ausgleichung bei fortwährender Erzeugung neuer Kräfte die scheinbar substantielle Einheit des Seelenwesens zu Stande bringen sollen: die Seele ist danach ein Bündel, nicht mehr wie bei Hume von Vorstellungen, sondern von Trieben, Kräften und „Vermögen", während den classificatorischen Gattungsbezeichnungen, wozu man früher den letzteren Ausdruck verwendete, jede reale Bedeutung abgesprochen wird (vgl. oben S. 471). Diese Lehre, durch eine methodische Bearbeitung der Thatsachen der inneren Wahrnehmung inductiv zu begründen, gilt für Beneke als die einzig mögliche Voraussetzung für die philosophischen Disciplinen wie Logik, Ethik, Metaphysik und Religionsphilosophie: er geht dabei auf eine Theorie der Werthe aus, welche den Reizen (den sog. „Dingen") wegen der Steigerung oder Herabstimmung der Triebe zukommen.

Dem Psychologismus Beneke's hat Fortlage metaphysische Linien gegeben, indem er ihn in Fichte's Wissenschaftslehre hineinarbeitete. Auch er fasst die Seele, damit aber zugleich auch den Zusammenhang der Dinge als ein Triebsystem auf, und vielleicht Keiner hat so scharf wie er den Begriff des substratlosen Thuns[1]), der Willenshandlung als Quelle des substantiellen Seins durchgeführt. Er hat das Wesen des seelischen Geschehens darin erkannt, dass aus ursprünglichen Functionen sich bleibende Inhalte durch synthetisches Zusammenwachsen niederschlagen und so die Gestalten der seelischen Wirklichkeit erzeugen: damit aber zeigte er wieder den Weg, auf dem allein die Metaphysik von dem Schema des materiellen Geschehens, als einer Bewegung unveränderlicher Substanzen wie der Atome, loskommen kann. Zugleich aber lagen in diesen Lehren die Ansätze zu der Auffassung, dass auch die Processe der Vorstellungsbewegung, der Aufmerksamkeit und der urtheilsmässigen Werthung als Functionen des „Triebes", der Frage und der Zustimmung bezw. Verwerfung, angesehen werden müssen. Es ist freilich nicht ausgeblieben, dass in der späteren Entwicklung die psychologische Analyse der Denkthätigkeit sich auch auf dem Gebiete der Logik einbürgerte und hier vielfach den Blick von den eigentlichen Problemen abzog. Gerade in den letzten Jahrzehnten hat der Psychologismus ganz ähnlich gewuchert wie im 18. Jahrhundert und in seiner Ausartung auch zu denselben Erscheinungen seichtester Popularphilosophie geführt wie damals.

4. Auch in England herrscht der traditionelle Psychologismus noch immer, und daran ist im Wesentlichen auch durch die Umgestaltung nichts

---

1) Vgl. C. Fortlage, Beiträge zur Psychologie (Leipzig 1875) S. 40.

geändert worden, welche Hamilton unter dem Einflusse der deutschen Philosophie und besonders Kant's der schottischen Lehre gegeben hat. Auch er vertheidigt den Standpunkt der inneren Erfahrung und betrachtet ihn als massgebend für alle philosophischen Disciplinen: nur in den einem Jeden geläufigen und einfach. unmittelbar verständlichen Thatsachen des Bewusstseins ist Nothwendigkeit und Allgemeingiltigkeit zu finden. Aber in diesen Thatsachen (und zu ihnen gehört auch jede einzelne Wahrnehmung von dem Vorhandensein eines äusseren Dinges) gelangt immer nur Endliches in endlichen Verhältnissen und Beziehungen zu unserer Erkenntniss, und in diesem Sinne (also ohne den kantischen Begriff der Phänomenalität) gilt für Hamilton das menschliche Wissen auf Erfahrung des Endlichen beschränkt: vom Unendlichen und Absoluten, d. h. von Gott hat der Mensch nur die moralische Glaubensgewissheit: dagegen hat von diesem „Unbedingten" die Wissenschaft keine Erkenntniss, weil sie nur solches denken kann, was sie, um es auf einander zu beziehen, von einander unterscheidet (vgl. Kant's Begriff der Synthesis). Diesen „Agnosticismus" hat dann Mansel mit noch stärkerer und mehr skeptisch gewendeter Ausnützung der kantischen Erkenntnisstheorie in den Dienst der Offenbarungstheologie gestellt, indem er zeigt, dass die religiösen Dogmen für die menschliche Vernunft durchweg unbegreifbar, aber eben deshalb auch unangreifbar seien. Die Unerkennbarkeit des „Absoluten" oder des „Unendlichen", wie sie Hamilton gelehrt hatte, spielt aber auch noch in anderen philosophischen Richtungen Englands. z. B. in Herbert Spencer's Lehre eine wichtige Rolle (vgl. unten § 45).

Der Psychologie gegenüber, welche es nur mit der Feststellung von Thatsachen des Bewusstseins zu thun hat, behandelt Hamilton Logik, Aesthetik und Ethik (entsprechend den drei Klassen der psychischen Phänomene) als die Lehre von den Gesetzen, unter denen die Thatsachen stehen; doch kommt es dabei nicht zu voller Deutlichkeit über den normativen Charakter dieser Gesetzgebung, und so bleiben hier principiell auch die philosophischen Disciplinen im Psychologismus stecken. In der Ausführung aber gestaltet sich Hamilton's logische Theorie zu einer der ausgeprägtesten Erscheinungen der formalen Logik: es handelt sich für ihn nur um eine systematische Darstellung der Verhältnisse, welche zwischen Begriffen bestehen; und er beschränkt, das Princip der aristotelischen Analytik (vgl. oben S. 109) übertrumpfend, die ganze Untersuchung auf die Beziehungen der Quantität. Jedes Urtheil soll eine (rein umkehrbare) Gleichung sein, welche aussagt, wie sich die Umfänge der beiden Begriffe zu einander verhalten, sodass z. B. ein Subordinationsurtheil (wie etwa „die Rose ist eine Blume") die Form annehmen muss: „alle S = einige P." Dazu gehört also, dass das Prädicat ebenso „quantificirt" wird, wie es bisher in den logischen Lehren nur mit dem Subject zu geschehen pflegte. Waren so alle Urtheile auf die Form von Gleichungen zwischen Begriffsumfängen gebracht, so erschienen Folgerungen und Schlüsse als Rechnungsoperationen mit gegebenen Grössen. d. h. das Princip der terministischen Logik, wie es Occam (vgl. oben S. 280), Hobbes (S. 331) und Condillac (S. 391) formulirt hatten, schien zur völligen Durchführung gebracht. So breitet sich von Hamilton her die „neue Analytik" oder die „calculatorische Logik" aus — ein weiter Tummelplatz für den gymnastischen Sport unfruchtbaren Scharfsinns. Denn es ist offenbar, dass eine solche Logik sich nur an einem einzigen und noch dazu einem der unbedeutend-

sten unter den zahlreichen Verhältnissen fortspinnt, welche zwischen Begriffen möglich und der Gegenstand von Urtheilen sind, und dass somit gerade die werthvollen Beziehungen des logischen Denkens aus dieser Art von Analytik herausfallen. Aber die mathematische Exactheit, mit der diese ihr Regelwerk zu entwickeln schien, hat eine Reihe tüchtiger Forscher, nicht nur in England, für sie eingenommen, die es übersahen, dass von dem ganzen so sauber ausgearbeiteten Formelapparat das lebendige, sachliche Denken des Menschen Nichts weiss.

5. Bei den Debatten über die Seelenfrage in Frankreich und England mischt sich natürlich auch immer das religiöse oder theologische Interesse an dem Begriffe der Seelensubstanz ein: im Vordergrunde stand dieses bei den sehr heftigen Streitigkeiten, welche in Deutschland zur Auflösung der Hegel'schen Schule führten. Sie drehten sich wesentlich um die Persönlichkeit Gottes und die Unsterblichkeit der Seele. Der Hegelianismus konnte als „preussische Staatsphilosophie“ nicht bestehen, wenn er nicht darin die „Identität der Philosophie mit der Religion“ aufrecht erhielt. Die vieldeutige, in den dialektischen Formalismus gehüllte Ausdrucksweise des Meisters, der an solchen Fragen kein directes Interesse gehabt hatte, begünstigte den Streit um die Rechtgläubigkeit seiner Lehre. In der That versuchte die sog. „rechte Seite“ der Schule, zu der hervorragende Theologen wie Gabler, Göschel und Hinrichs gehörten, diese Rechtgläubigkeit zu halten: aber wenn es vielleicht zweifelhaft bleiben konnte, wie weit das „Zu-sich-selbst-kommen der Idee“ als Persönlichkeit Gottes zu deuten wäre, so wurde andrerseits klar, dass in dem System des ewigen Werdens und des dialektischen Uebergangs aller Gestalten in einander die endliche Persönlichkeit auf den Charakter einer „Substanz“ und auf Unsterblichkeit im religiösen Sinne kaum scheinbar Anspruch zu erheben vermochte.

Dies Motiv drängte einige Philosophen aus der Hegel'schen Schule heraus und zu einer „theistischen“ Weltansicht, welche (ähnlich wie die von Maine de Biran) den Begriff der Persönlichkeit zu ihrem Mittelpunkte hatte und hinsichtlich der endlichen Persönlichkeiten sich der Leibniz'schen Monadologie zuneigte. Der jüngere Fichte bezeichnete diese geistigen Realitäten als „Urpositionen“; die bedeutendste Ausführung des Gedankens ist das philosophische System von Chr. Weisse, welches ontologisch den Begriff des Möglichen über den des Seins stellt, um dann alles Sein aus der Freiheit, als der Selbsterzeugung der Persönlichkeit (Fichte), abzuleiten. In dem Verhältniss des Möglichen und des Wirklichen wiederholen sich hier der Leibniz'sche Gegensatz von *vérités éternelles* und *vérités de fait* und die Probleme, welche Kant in dem Begriffe der „Specification der Natur“ zusammenfasste (vgl. oben S. 462): innerhalb der nicht fortzudenkenden „Möglichkeiten“ ist das Wirkliche zuletzt immer so, dass es auch anders zu denken wäre; d. h. es ist nicht abzuleiten, es muss als durch Freiheit gegeben angesehen werden. Gesetz und Thatsächlichkeit sind auf einander nicht zu reduciren. Mit mehr psychologischer Ausführung dieser Ansichten betrachtete Ulrici das Selbst als Voraussetzung der „unterscheidenden“ Thätigkeit, womit er alles Bewusstsein identificirte, und woraus er ebenso die logische wie die psychologische Theorie entwickelte.

6. Von der Gegenpartei wurde gerade die in der Restaurationszeit an Macht und Anspruch wachsende Orthodoxie mit den Waffen des Hegelianismus bekämpft, wobei in publicistischer Vertretung des religiösen wie des politischen Liberalismus Ruge den Führer abgab. Wie pantheistisch und spinozistisch von dieser Seite her das idealistische System aufgefasst wurde, sieht man am besten aus Feuerbach's „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit", wo die göttliche Unendlichkeit als der letzte Lebensgrund des Menschen und sein Aufgehen darin als die wahre Unsterblichkeit und Seligkeit gefeiert wird. Von diesem idealen Pantheismus aus ist Feuerbach dann sehr schnell durch verschiedene, immer radicaler werdende Etappen hindurch zu den radicalsten Aenderungen seiner Lehre fortgeschritten. Er fühlte, dass das panlogistische System das natürliche Einzelding nicht zu erklären vermochte: hatte doch Hegel die Natur das Reich der Zufälligkeit genannt, welches unfähig sei den Begriff rein zu erhalten. Diese Unfähigkeit, dachte Feuerbach, steckt vielmehr in dem Begriff, den sich der Mensch von den Dingen macht: die allgemeinen Begriffe, in denen die Philosophie denkt, sind allerdings unfähig, das wirkliche Wesen des Einzeldinges zu verstehen. Darum stellt Feuerbach nun das Hegel'sche System auf den Kopf, und so giebt es einen nominalistischen Materialismus. Das Wirkliche ist das sinnliche Einzelwesen: alles Allgemeine, alles Geistige ist nur eine Illusion des Individuums. Der Geist ist die „Natur in ihrem Anderssein". So giebt Feuerbach auch seine rein anthropologische Erklärung der Religion: der Mensch betrachtet sein eigenes Gattungswesen, so wie er selbst zu sein wünscht, als Gott. Diese „Theorie des Wunsches" soll in der Weise Epikurs (vgl. oben S. 153) die Menschheit von allem Aberglauben und seinen bösen Folgen befreien. Die Erkenntnisslehre dieser „Philosophie der Zukunft" kann nur Sensualismus, ihre Ethik nur Eudämonismus sein: der Glückseligkeitstrieb ist das Princip der Moral und das Mitwollen des fremden Glücks, die Mitfreude, das ethische Grundgefühl.

Nachdem der Materialismus eine so vornehm metaphysische Abkunft erwiesen hatte, bemächtigte man sich zu seinen Gunsten auch der anthropologischen Begründungsweise, die er seit Lamettrie in der französischen Litteratur erfahren hatte und die sich durch die Fortschritte der Physiologie noch zu stärken schien. Hatte doch auch Feuerbach gelehrt: der Mensch ist, was er isst! Und so deutete man wieder die Abhängigkeit der Seele vom Leibe in eine Materialität der Seelenthätigkeit selbst um: Vorstellen und Wollen seien „Sekrete" des Gehirns, wie andre Organe andre Dinge ausscheiden. Ein weiterer Bundesgenosse erschien dieser Ansicht in der rein sensualistischen Erkenntnisstheorie, wie sie, noch unabhängig von metaphysischen Annahmen, Czolbe entwickelte, der dann später selbst zu einer dicht an den Materialismus streifenden Weltansicht gelangte. Da ihm nämlich Erkenntniss nur als Abbild des Wirklichen möglich erschien, so kam er schliesslich dazu, den Vorstellungen selbst räumliche Ausdehnung zuzuschreiben und überhaupt den Raum an Stelle der spinozistischen Substanz als Träger aller Attribute zu betrachten.

So begann sich die materialistische Denkart auch in Deutschland unter den Aerzten und Naturforschern auszubreiten, und dies kam bei der Naturforscherversammlung von 1854 in Göttingen zu Tage. Der Widerspruch zwischen den Folgerungen der Naturwissenschaft und den „Bedürfnissen des Gemüths"

wurde das Thema eines auch litterarisch heftig fortgesetzten Streits, worin Carl Vogt die Alleinherrschaft der mechanischen Weltansicht vertheidigte, Rudolph Wagner dagegen an den Grenzen der menschlichen Erkenntniss die Möglichkeit für einen Glauben gewinnen wollte, der die Seele und ihre Unsterblichkeit rettete. Dies Bestreben, welches höchst ungeschickt als „doppelte Buchführung" bezeichnet wurde[1]), ist in der Folge (ähnlich wie bei dem Agnosticismus der Engländer) hauptsächlich wirksam gewesen, um bei den Naturforschern, welche die Einseitigkeit des Materialismus durchschauten, aber mit der Teleologie des Idealismus sich nicht befreunden konnten, eine wachsende Neigung für Kant zu erzeugen, in dessen Ding-an-sich sich jene Bedürfnisse des Gemüths flüchten zu dürfen meinten. Als dann 1860 Kuno Fischer's glänzende Darstellung der kritischen Philosophie erschien, da begann jene „Rückkehr zu Kant", der es nachher beschieden war, z. Th. in litterarhistorische Mikrologie auszuarten. Der naturwissenschaftlichen Stimmung, aus der sie entsprang, hat Albert Lange's „Geschichte des Materialismus" den Ausdruck gegeben. Freilich liefen dabei manche Missverständnisse mit unter, indem selbst grosse Naturforscher wie Helmholtz[2]) den transscendentalen Idealismus mit Locke's Semeiotik und seiner Lehre von den primären und secundären Qualitäten verwechselten, und indem andrerseits etwas später eine namhafte Theologenschule unter der Führung Ritschl's die Lehre vom Ding-an-sich in einer dem englischen Agnosticismus verwandten Weise sich zu eigen machte.

Die philosophische Erneuerung des Kantianismus, welche sich, besonders auch seit O. Liebmann's eindrucksvollem Buche „Kant und die Epigonen" (1865), durch die ganze zweite Hälfte des Jahrhunderts hindurchzieht, zeigt das Bild einer bunten Mannigfaltigkeit, worin sich mit allen Abstufungen der Gegensatz der Deutungen wiederholt, welche Kant's Lehre schon gleich nach ihrem Erscheinen erfahren hatte. Empiristische und rationalistische Auffassung standen dabei wiederum im Streit, und ihre historische, wie ihre systematische Ausgleichung ist schliesslich der pragmatischen Nothwendigkeit unterlegen, dass sich daraus allmählich eine Rückkehr zu Fichte entwickelt hat. Wiederum ist heute eine idealistische Metaphysik im Werden, als deren Hauptvertreter R. Eucken angesehen werden muss.

In allen Formen aber hat diese neukantische Bewegung mit ihrer ernsten erkenntnisstheoretischen Arbeit den Erfolg gehabt, dass die oberflächliche Metaphysik des Materialismus in ihrer Unzulänglichkeit und Unmöglichkeit durchschaut und abgewiesen wurde. Selbst da, wo Kant's Lehre ganz empiristisch, sogar positivistisch gewendet wurde, selbst in der wunderlichen Consequenzmacherei des sog. Solipsismus wurde der Gedanke, das Bewusstsein als Nebenfunction der Materie anzusehen, als Absurdität verworfen: viel eher breitete sich die gegentheilige Einseitigkeit aus, der inneren Wahrnehmung im Gegensatz zur äusseren die alleinige primäre Realität zuzusprechen.

Der Materialismus war damit in der Wissenschaft überwunden: er lebt in populären Darstellungen, wie Büchner's „Kraft und Stoff" oder in der feineren

---

1) Es ist nicht ohne Interesse zu constatiren, dass dies Motiv schon den französischen Materialisten nicht fern lag: von Cabanis wie von Broussais liegen am Ende ihres Lebens Erklärungen in diesem Sinne, sogar mystischer Tendenz, vor. — 2) Vgl. H. Helmholtz, Physiologische Optik § 25, und besonders „Die Thatsachen der Wahrnehmung" (Berlin 1879).

Form von Strauss' „Alter und neuer Glaube"[1]), er lebt aber auch als Lebensansicht gerade in solchen Kreisen fort, welche die „Ergebnisse der Wissenschaft" aus der gefälligsten Hand zu naschen lieben. Für diese Halbbildung hat er seine charakteristische Darstellung in Häckel's Werken und seinem sog. Monismus gefunden.

Für die Psychologie jedoch als Wissenschaft ergab sich auch nach der kritischen Erkenntnisstheorie die Nothwendigkeit, auf den Begriff der Seelensubstanz als Grundlage ebenso wie als Ziel ihrer Forschung zu verzichten, und als Lehre von den Gesetzen des seelischen Lebens sich nur auf innerer oder äusserer Erfahrung oder auf beiden zusammen aufzubauen. So bekamen wir die „Psychologie ohne Seele", welche von allen metaphysischen Voraussetzungen frei ist — oder zu sein meint.

7. Eine tiefere Versöhnung der Gegensätze hat Lotze von den Grundgedanken des deutschen Idealismus aus gegeben. Er betrachtet den Naturmechanismus als die Form der Gesetzmässigkeit, worin der Trieb des Lebens und Gestaltens, der das geistige Wesen alles Wirklichen ausmacht, seinen Zweck, das Gute, verwirklicht. Danach hat die Naturwissenschaft allerdings kein anderes Princip als das des mechanischen Causalzusammenhanges, dessen Geltung auch für den Organismus in Anspruch genommen wird; aber die Anfänge der Metaphysik liegen wie diejenigen der Logik nur in der Ethik. In der Ausführung dieses teleologischen Idealismus klingen Motive aus allen grossen Systemen der deutschen Philosophie zu einem neuen harmonischen Gebilde zusammen: jedes einzelne Wirkliche hat sein Wesen nur in den lebendigen Beziehungen, worin es zu anderem Wirklichen steht, und diese Beziehungen, welche den Zusammenhang des Universums ausmachen, sind nur möglich, wenn alles Seiende als Theilwirklichkeit in einer substantiellen Einheit begründet ist und wenn dabei alles Geschehen zwischen den Einzelnen als zweckvolle Verwirklichung eines gemeinsamen Lebensziels aufzufassen ist. Diesen metaphysischen Grundgedanken zur vollen Ausführung zu bringen, war Lotze durch die mächtige Universalität berufen, mit der er den Thatsachenstoff und die Formen der wissenschaftlichen Bearbeitung in allen besonderen Disciplinen beherrschte, und auch in dieser Hinsicht reiht sich seine Persönlichkeit wie seine Lehre der vorhergehenden Epoche würdig an. Seine eigene Stellung charakterisirt sich am meisten durch die Auffassung der Erkenntniss als einer jener lebendigen und zweckvollen Wechselwirkungen zwischen der „Seele" und anderen „Substanzen". Wenn sich dabei mit der von den „Dingen" ausgehenden Anregung die „Reaction" der Seele verbindet, so entfaltet einerseits diese ihre eigene Natur in den Formen der Anschauung und den allgemeinen Wahrheiten, die mit unmittelbarer Evidenz bei diesem Anlasse zum Bewusstsein kommen, andrerseits macht dieser Antheil des Subjects die Vorstellungswelt in der That zur Erscheinung: aber diese „Erscheinung" als das zweckvolle Innenleben ist damit selbst kein blosser Schein, sondern vielmehr ein Reich der Werthe, worin sich das Gute verwirklicht: das Zustandekommen dieser Bewusstseinswelt ist das Werthvollste, was

1) Auch in dieser geistreichsten Form, welche der Materialismus finden kann — daneben wäre nur noch vielleicht L. Knapp's „Rechtsphilosophie" (1857) zu nennen — kommt die Abstammung aus der Hegel'schen Dialektik darin zu Tage, dass alle höheren, geistigen Lebensformen als ein Hinausstreben der Natur über sich selbst behandelt werden.

in den Wechselwirkungen der Substanzen überhaupt geschehen kann, der letzte und eigenste Sinn des Weltprocesses. Von diesem Grundgedanken aus hat Lotze in seiner „Logik" die Reihenfolge der Denkformen als einen systematischen Zusammenhang aufzufassen gelehrt, der sich aus den Aufgaben des Denkens entwickelt. In seiner „Metaphysik" hat er die Weltanschauung des teleologischen Idealismus mit scharfsinniger Begriffsarbeit und sorgfältigster Abwägung nach allen Richtungen ausgebildet und in sich bestimmt. Der dritte Theil des Systems, die Ethik, ist leider in dieser strengeren Form nicht mehr ausgeführt worden: dafür liegen die Ueberzeugungen des Philosophen und sein reifes Verständniss des Lebens und der Geschichte in den schönen und feinsinnigen Darstellungen seines „Mikrokosmus" vor.

8. Einen anderen Ausweg aus den Schwierigkeiten der naturwissenschaftlichen Behandlung des Seelenlebens hat Fechner gewählt. Er will Leib und Seele als die zwar völlig getrennten und verschiedenartigen, aber stetig mit einander correspondirenden Erscheinungsweisen eines und desselben unbekannten Wirklichen ansehen und verfolgt diesen Gedanken in der Richtung, dass den physischen Zusammenhängen auch überall geistige Zusammenhänge entsprechen, während uns die letzteren durch Wahrnehmung nur in uns selbst bekannt sind. Wie sich bei uns die Empfindungen, welche der Erregung einzelner Theile des Nervensystems entsprechen, als Oberwellen in der Gesammtwelle unseres Individualbewusstseins darstellen, so lässt sich annehmen, dass die Bewusstheiten der einzelnen Persönlichkeiten wiederum nur Oberwellen eines allgemeineren Bewusstseins, etwa des Planetengeistes sind: und setzt man diese Betrachtung fort, so kommt man schliesslich zu der Annahme eines universalen Gesammtbewusstseins in Gott, welchem der universale Causalzusammenhang der Atome correspondirt. Uebrigens gestattet nach Fechner die Verknüpfung innerer und äusserer Erfahrung in unserem Bewusstsein, auch den Gesetzen dieser Correspondenz nachzuforschen. Die Wissenschaft davon ist die Psychophysik. Deren erste Aufgabe ist, Methoden zur Messung psychischer Grössen aufzufinden, um so mathematisch formulirbare Gesetze zu gewinnen. Fechner stellt hauptsächlich die Methode der eben noch merklichen Unterschiede auf, welche als Masseinheit den kleinsten noch wahrnehmbaren Unterschied zweier Empfindungsintensitäten definirt und diesen als überall und in allen Fällen gleich annimmt. Auf Grund dieser (freilich willkürlichen) Voraussetzung erschien die mathematische Formulirung des sog. Weber-Fechner'schen Grundgesetzes möglich, wonach sich die Intensitäten der Empfindung verhalten wie die Logarithmen der Reizintensitäten. Die so von Fechner erweckte Hoffnung, durch die indirecte Messung psychischer Grössen die psychophysische oder vielleicht selbst die psychologische Gesetzmässigkeit nach naturwissenschaftlicher Methode mathematisch darzustellen, hat trotz der zahlreichen und schweren Einwände, auf die sie stiess, insofern grossen Erfolg gehabt, als während der letzten Jahrzehnte in vielen dafür gegründeten Laboratorien eifrig gearbeitet worden ist: doch kann man nicht sagen, dass mit dieser Betriebsamkeit des Experimentirens der Ertrag für ein neues und tieferes Verständniss des Seelenlebens gleichen Schritt gehalten hätte[1]).

---

1) Hinsichtlich der Controversen ist am einfachsten auf FECHNER selbst zu verweisen:

Ebenso ist die Erneuerung des spinozistischen Parallelismus auf immer grössere Schwierigkeiten der Durchführung gestossen. Bei Fechner selbst war er dogmatisch gemeint, indem dieser für den Inhalt der sinnlichen Wahrnehmung volle metaphysische Realität in Anspruch nahm — er stellte diese „Tagesansicht" der „Nachtansicht" des naturwissenschaftlichen und philosophischen Phänomenalismus gegenüber —: Andere dagegen fassten jenen Parallelismus kriticistisch auf, indem sie annahmen, Seele und Körper mit allen ihren je in sich verlaufenden Zuständen und Thätigkeiten seien nur die verschiedenen Erscheinungsweisen einer und derselben realen Einheit. Aber nach den lebhaften Discussionen, welche diese Frage erfahren hat[1], ist doch mehr und mehr die Einsicht zum Durchbruch gekommen, dass ein solcher Parallelismus in keiner Form haltbar und durchführbar ist.

Das zeigt sich auch bei demjenigen Forscher, welcher für die Ausbreitung der psychophysischen Studien am meisten thätig gewesen ist: W. Wundt. Er hat sich von seiner „physiologischen Psychologie" her zu einem „System der Philosophie" entwickelt, welches die Welt als einen thätigen Zusammenhang von Willensindividualitäten betrachtet: er benutzt in der Metaphysik den Fichte-Fortlage'schen Begriff des substratlosen Thuns und beschränkt die Anwendung des Substanzbegriffes auf die naturwissenschaftliche Theorie. Die Wechselwirkung der Willensactualitäten erzeugt in den organischen Wesen höhere Willenseinheiten und damit verschiedene Stufen des Centralbewusstseins: aber die Idee eines absoluten Weltwillens und Weltbewusstseins, welche sich daraus nach regulativem Princip entwickelt, liegt jenseits der Grenze menschlicher Erkenntnissfähigkeit.

9. Insofern der immer kräftiger heraustretende Voluntarismus, namentlich auch in der allgemeineren Auffassung und Litteratur, den Intellectualismus bekämpfte, den man als typischen Grundzug in der Glanzzeit des deutschen Neuhumanismus betrachtete, entwickelte sich gewissermassen dasselbe Problem über den Primat des Willens oder des Verstandes, das den dialektischen Scharfsinn der Scholastiker so lebhaft beschäftigt hatte (vgl. oben § 26). Dass in der That dies Problem aus der antagonistischen Entwicklung des Idealismus heraussprang, hat am deutlichsten E. v. Hartmann gesehen, dessen „Philosophie des Unbewusstsen" aus einer Synthesis einerseits von Hegel, andrerseits von Schopenhauer und dem späteren Schelling hervorging und die Absicht hatte, den rationalen und den irrationalen Zweig des Idealismus wieder zusammenzubiegen. Er versucht dies dadurch zu erreichen, dass er dem einheitlichen Weltgeiste den Willen und die Idee („das Logische") als coordinirte und in Wechselwirkung stehende Attribute zuschreibt. Wenn dabei der absolute Geist „das Unbewusste" genannt wird, so muthet Hartmann dem Begriffe des Bewusstseins eine ähnliche Mehrdeutigkeit zu wie Schopenhauer dem des Willens: denn die Thätigkeiten des Unbewussten sind Willens- und Vorstellungsfunctionen, die zwar in keinem

„Revision der Hauptpunkte der Psychophysik" (Leipzig 1882). Ausserdem sei ganz besonders hingewiesen auf H. Münsterberg, Ueber Aufgaben und Methoden der Psychologie (Leipzig 1891).

1) Eine kritische Zusammenstellung der Litteratur über diese Frage findet man bei L. Busse in den „Philos. Abhandlungen zu Sigwart's 70. Geburtstag" (Tübingen 1900); vgl. dazu namentlich ebendort die Untersuchung von H. Rickert.

empirischen Bewusstsein gegeben sind, aber doch irgend ein anderes Bewusstsein voraussetzen, wenn wir sie überhaupt denken sollen. Dies höhere Bewusstsein, welches das Unbewusste genannt wird und den gemeinsamen Lebensgrund aller bewussten Individuen bilden soll, sucht nun Hartmann als das thätige Wesen in allen Vorgängen des natürlichen und des seelischen Lebens nachzuweisen; es vertritt ebenso Schopenhauer's und Schelling's Willen in der Natur, wie die Lebenskraft der früheren Physiologie und die Entelechien des Entwicklungssystems. Es entfaltet sich vor allem in den teleologischen Zusammenhängen des organischen Lebens. In dieser Hinsicht hat auch Hartmann den Materialismus sehr wirksam bekämpft, indem seine Lehre überall auf den einheitlichen geistigen Lebensgrund der Dinge hinweist: er benutzt dazu in der glücklichsten Weise eine reiche Fülle naturwissenschaftlicher Kenntnisse, wenn es auch eine Selbsttäuschung war, dass er meinte, seine „speculativen Resultate nach inductiv-naturwissenschaftlicher Methode" zu gewinnen. Jedenfalls hat das naturwissenschaftliche Interesse in Verbindung mit einer anmuthigen und z. Th. glänzenden Darstellung viel zu dem ausserordentlich grossen, wenn auch schnell vorübergehenden Erfolge der „Philosophie des Unbewussten" beigetragen: ihr Hauptreiz allerdings lag in der Behandlung des Pessimismus (vgl. unten § 46), und in dieser Richtung hat sie einen Schwarm popularphilosophischer Litteratur von durchschnittlich sehr geringer Qualität nach sich gezogen.

Hartmann selbst hat seinen metaphysischen Grundgedanken unter Benutzung ausgebreiteter historischer Studien auf dem ethischen, dem ästhetischen und dem religionsphilosophischen Gebiete durchgeführt, ist aber dann zur Ausbildung eines streng dialektischen Systems in seiner „Kategorienlehre" fortgeschritten, dem geschlossensten Werk begrifflicher Architektonik, das die letzten Jahrzehnte in Deutschland gezeitigt haben, dem er jetzt eine Art von historisch-kritischer Begründung in seiner „Geschichte der Metaphysik" (2 Thle., Leipzig 1899/1900) nachgeschickt hat. Die Kategorienlehre, zweifellos sein wissenschaftliches Hauptwerk, will ein gemeinsames formales Fundament für die sachlichen Disciplinen der Philosophie gewinnen, indem sie alle Beziehungsformen des Intellects, die anschaulichen ebenso wie die discursiven, in ihrer verschiedenen Ausgestaltung durch das subjectiv-ideale (erkenntnisstheoretische), das objectiv-reale (naturphilosophische) und das metaphysische Gebiet verfolgt: sie ist in der Feinheit der dialektischen Beziehungen und der Fülle interessanter sachlicher Ausblicke ein eigenartiges Gegenstück zu der Hegel'schen Logik. So wie diese den Umschlag der Idee in die Natur, das „Entlassen" des Begriffs zum „Anderssein" dialektisch in ihrem Gesammtgange entwickelte, so zeigt Hartmann bei jeder einzelnen Kategorie die Umgestaltung, welche das „Logische" durch seine Beziehung auf das dem Willen entspringende „Alogische" der Wirklichkeit erfährt. Auch hier erscheint die Welt als in sich entzweit, als der Kampf der Vernunft gegen den Willen.

§ 45. Natur und Geschichte.

Der Dualismus der kantischen Weltanschauung spiegelt sich in der Wissenschaft des 19. Jahrhunderts durch die eigenthümliche Spannung des Verhältnisses von Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft. Keiner früheren Zeit ist dieser Gegensatz in sachlicher und methodischer Bedeutung so

geläufig gewesen wie der unsrigen, und diesem Umstande sind eine Anzahl neuer verheissungsvoller Verschiebungen entsprungen. Nimmt man dabei aus dem Bereiche der Geisteswissenschaft das, wie gezeigt wurde, streitige Gebiet der Psychologie fort, so bleibt der „Natur“ gegenüber, noch mehr dem kantischen Gedanken entsprechend, das gesellschaftliche Leben und seine historische Entwicklung in ihrer ganzen Ausdehnung nach allen Richtungen übrig. Das annexionskräftige Vordringen des naturwissenschaftlichen Denkens fand nun dem Wesen der Sache nach an den socialen Erscheinungen ebenso wie an den psychologischen leicht die Punkte, wo es die Hebel seiner Betrachtungsweise ansetzen konnte, sodass auch auf diesem Gebiete ein ähnliches Ringen wie wegen der Seele nothwendig wurde; und so hat sich jener Gegensatz auf den von Naturwissenschaft und Geschichtswissenschaft zugespitzt.

1. Die erste Form, in welcher der Kampf zwischen naturwissenschaftlicher und historischer Weltanschauung ausgefochten worden ist, war die erfolgreiche Bestreitung der Revolutionsphilosophie durch den französischen Traditionalismus. Nachdem St. Martin und de Maistre die Revolution als das Strafgericht Gottes über die ungläubige Menschheit dargestellt hatten, ging de Bonald dazu über, den gesellschaftlichen Theorien des 18. Jahrhunderts, welche auch er für die Greuel der *Terreur* verantwortlich machte, die Theorie der klerikal-legitimistischen Restauration entgegenzuhalten. Ungeschult im begrifflichen Denken, dilettantisch namentlich in seiner Vorliebe für Etymologisiren, wirkte er durch die Wärme seiner Darstellung und durch die Wucht des Princips, das er vertrat. Das ist, lehrt er, der Fehler der Aufklärung, dass sie gemeint hat, die Vernunft könne von sich aus die Wahrheit finden und die Gesellschaft einrichten, dass sie in das Belieben der Individuen die Gestaltung ihres Zusammenlebens legen wollte. In Wahrheit aber ist alles geistige Leben des Menschen ein Product der geschichtlichen Tradition. Denn es wurzelt in der Sprache. Die Sprache aber ist (und gerade hier wird der Condillacismus am kräftigsten bekämpft) dem Menschen von Gott als erste Offenbarung gegeben worden; das göttliche „Wort“ ist der Quell aller Wahrheit. Das menschliche Wissen ist immer nur ein Theilhaben an dieser Wahrheit, es erwächst aus dem Gewissen, worin wir uns das allgemein Geltende zu eigen machen. Der Träger aber der Tradition des göttlichen Worts ist die Kirche: ihre Lehre ist die von Gott gegebene Universalvernunft, durch die Jahrhunderte fortgepflanzt als der grosse Baum, an welchem alle echten Früchte menschlicher Erkenntniss reifen. Und nur diese Offenbarung kann deshalb auch die Grundlage der Gesellschaft sein. Der Uebermuth der Individuen, die sich dagegen empörten, hat seine Sühne gefunden in der Auflösung der Gesellschaft, die es nun auf dem ewigen Boden neu zu errichten gilt: das war auch der Gedanke, welcher die dunklen und wunderlichen Phantasien von Ballanche lose zusammenhielt.

2. Das philosophische Moment dieser kirchenpolitischen Theorie bestand darin, dass als der geistige Lebensgrund der Individuen die in der historischen Entwicklung der Gesellschaft sich verwirklichende Gattungsvernunft erkannt wurde: zog man die theologischen Anschauungen von diesem Traditionalismus ab, so befand man sich dicht bei Hegel's Begriff vom objectiven Geiste.

Daher war es äusserst humorvoll, dass Victor Cousin, als er die deutsche Philosophie gerade nach dieser Seite hin sich zu eigen machte, den Ultramontanen gewissermassen den Rahm von ihrer Milch fortschöpfte. Auch der Eklekticismus lehrte eine Universalvernunft, und er war nicht abgeneigt, darin etwas dem schottischen Common-sense Aehnliches zu sehen, dem er aber doch die metaphysische Basis nach Schelling und Hegel nicht versagte. Als daher Lamennais, der anfänglich Traditionalist gewesen war und dann durch die Schule der deutschen Philosophie ging, in der „Esquisse d'une philosophie" die Ideenlehre behandelte, konnte er jene Theorie des Gewissens der Sache nach völlig beibehalten.

Eine ganz andere Form nahm die Lehre vom objectiven Geist da an, wo sie rein psychologisch und empirisch aufgefasst wurde. Im geistigen Leben des Individuums spielen sich zahlreiche Vorgänge ab, welche lediglich darauf beruhen, dass der Einzelne überhaupt nie anders denn als Glied eines psychischen Zusammenhanges existirt. Dies Uebergreifende aber, in welches Jeder hineinwächst und vermöge dessen er ist, was er ist, erweist sich nicht von der naturgesetzlichen Gleichmässigkeit wie die allgemeinen Formen des seelischen Geschehens: es ist vielmehr von historischer Bestimmtheit, und der Gesammtgeist, der dem Individualleben zu Grunde liegt, prägt sich objectiv in der Sprache, in den Sitten, in den öffentlichen Einrichtungen aus. Durch deren Studium muss die Individualpsychologie zu einer Socialpsychologie erweitert werden. Dies Princip haben Lazarus und Steinthal aufgestellt, und den eminent historischen Charakter, welchen die Ausführung davon haben muss, deuteten sie durch den übrigens wenig glücklichen Namen der Völkerpsychologie an.

3. Den socialen Grundgedanken des Traditionalismus muss man berücksichtigen, um die religiöse Färbung zu verstehen, welche im Gegensatz zu den social-politischen Theorien des vorigen Jahrhunderts für den französischen Socialismus seit St. Simon charakteristisch ist. Des Letzteren Lehre steht aber nicht nur unter dem Druck der zu neuer socialer und politischer Macht erstarkenden Religiosität, sondern auch in lebhaften Beziehungen zur deutschen Philosophie und sogar zu ihrer Dialektik. Alles dies ist auf seinen Schüler Auguste Comte übergegangen, dessen Gedankenentwicklung einem höchst eigenthümlichen Schicksal unterlegen ist.

Seine Absicht geht auf nicht mehr und nicht weniger als auf eine totale Reform der menschlichen Gesellschaft. Auch für ihn gilt es als ausgemacht, dass die Aufklärung mit der Revolution, deren Ursache sie war, Bankerott gemacht hat. Wie die Traditionalisten macht er dafür die Selbständigkeit der Individuen, die freie Forschung und autonome Lebensführung verantwortlich; daraus folge die Anarchie der Meinungen und daraus die Anarchie der öffentlichen Zustände. Das Heil der Gesellschaft ist nur in der Herrschaft des Wissens zu suchen. Es soll die Unterordnung aller Lebensthätigkeiten unter ein allgemein giltiges Princip wiedergefunden und zwar in festeren Linien wiedergefunden werden, welche in dem grossartigen, aber verfrühten katholischen System des Mittelalters annähernd erreicht war: nur soll an die Stelle der Theologie die positive Wissenschaft treten, welche ebensowenig Glaubensfreiheit duldet, wie damals die Theologie. Dies romantische Moment hat Comte's Lehre durchgängig bestimmt: es zeigt sich nicht nur in seiner Geschichtsphilo-

sophie durch die begeisterte Schilderung des mittelalterlichen Gesellschaftssystems, nicht nur in seinem Entwurf der „Menschheitsreligion“ und ihres Cultus, sondern vor Allem auch darin, dass er für die neue Gesellschaftsordnung ein Nebeneinanderbestehen der geistigen und der weltlichen Macht fordert. Dabei soll die Neugestaltung von der Schöpfung des ***pouvoir spirituel*** ausgehen, wozu Comte phantastische Versuche mit der Gründung des „abendländischen Comités“ machte. Wie er sich selbst als dessen Vorsteher dachte, so traute er auch sich die Begründung der neuen Lehre zu. Die positive Philosophie aber, auf der sich die neue Gesellschaftsordnung aufbauen soll, ist nichts Anderes als das geordnete System der positiven Wissenschaften selbst.

Comte's Entwurf dieses positivistischen Systems der Wissenschaften treibt nun zunächst die Auffassung Hume's und Condillac's auf die äusserste Spitze: nicht nur die menschliche Erkenntniss ist auf die Verhältnisse der Phänomene unter einander angewiesen, sondern es giebt überhaupt nicht etwas Absolutes, das diesen etwa unerkannt zu Grunde läge. Das einzige absolute Princip ist, dass alles relativ ist. Es hat keinen vernünftigen Sinn, von ersten Ursachen oder letzten Zwecken der Dinge zu reden. Allein dieser Relativismus (oder wie man später gesagt hat Correlativismus) verfällt nun sogleich dem universalistischen Anspruche des mathematisch-naturwissenschaftlichen Denkens, wenn der Wissenschaft die Aufgabe zugesprochen wird, alle jene Relationen unter dem Gesichtspunkte aufzufassen, dass neben den einzelnen Thatsachen deren sich wiederholende räumliche und zeitliche Ordnung als „allgemeine Thatsachen“, aber eben auch nur als solche, festgestellt werden. So will der Positivismus durch die „Gesetze“ — das ist der übliche Name für die allgemeinen Thatsachen — nicht die besonderen Thatsachen erklären, sondern nur jene Wiederholungen feststellen: allerdings soll sich daraus doch (was freilich unter diesen Voraussetzungen unbegreiflich und ungerechtfertigt ist) die Voraussicht des Zukünftigen als der praktische Ertrag der Wissenschaft ergeben — ***savoir pour prévoir***. Diese Auffassung Comte's hat nicht nur bei Philosophen wie C. Göring, der sie besonders für die Causalitätstheorie sich zu eigen machte, sondern z. Th. auch bei den Naturforschern, insbesondere bei Vertretern der Mechanik, wie Kirchhoff und Mach, Zustimmung gefunden: man möchte den Begriff des Wirkens aus der wissenschaftlichen Naturauffassung ausschalten und kommt mit der blossen „Beschreibung“ oder der Aufsuchung des adäquatesten „Bildes“ zur Elimination der „Kraft“, wie es H. Hertz in den „Principien der Mechanik“ durchgeführt hat. Aehnliche Gedanken hat mit der Verallgemeinerung einer abstracten Dialektik R. Avenarius zu den unsäglich mühseligen Terminologien seines „Empiriokriticismus“ ausgesponnen, der alle philosophischen Weltbegriffe als unnöthige Variationen eines ursprünglichen, schliesslich wieder zu restituirenden Weltbegriffs der reinen Erfahrung nachzuweisen sucht.

4. Die Phänomene aber, lehrt Comte, sowohl die einzelnen wie die allgemeinen, sind theils einfach, theils mehr oder minder verwickelt. Dem Verständniss der letzteren muss das der ersteren vorhergehen. Deshalb ordnet er die Wissenschaften (***sciences***) in einer „Hierarchie“ an, welche vom Einfachen Schritt für Schritt zum Verwickelten fortschreitet: auf die Mathematik folgt die Astronomie, dann die Physik, weiter die Chemie, die Biologie, der

auch die Psychologie eingeordnet wird, und endlich die „Sociologie“. Dies Verhältniss ist jedoch grundsätzlich nicht so aufzufassen, als ob jede folgende Disciplin aus der vorhergehenden oder den vorhergehenden abgeleitet werden sollte: sie setzt vielmehr diese nur in dem Sinne voraus, dass ihre verwickelteren Thatsachen die elementaren in sich enthalten, zu diesen aber die völlig neuen Thatsachen ihrer eigenartigen Combination hinzufügen. So setzt z. B. die Biologie physikalische und chemische Vorgänge voraus, aber die Thatsache des Lebens ist etwas völlig Neues und daraus nicht Ableitbares, das nun eben durch die biologische Beobachtung festgestellt werden soll. Ebenso steht es mit dem Verhältniss der Sociologie zu den fünf ihr vorhergehenden Disciplinen. Schon die sociale Statik verzichtet mit charakteristischer Ausdrücklichkeit darauf, die Socialität aus dem Individuum abzuleiten, wie es etwa in der Aufklärungsphilosophie geschah. Die Geselligkeit ist ursprüngliche Thatsache, und das erste sociale Phänomen ist die Familie. Noch selbständiger dagegen ist die sociale Dynamik, die mit Verzicht auf psychologische Erklärung sich die Aufgabe stellt, das Naturgesetz der Geschichte der Gesellschaft zu entdecken. Comte findet dies in dem Princip der drei Stadien, welche die Gesellschaft zu durchlaufen habe (ein Aperçü, welches bei d'Alembert und Turgot wie bei Hegel und Cousin Vorbilder hat). Intellectuell geht der Mensch aus der theologischen Phase durch die metaphysische in die positive über. In der ersten erklärt er sich die Erscheinungen durch anthropomorphistisch gedachte übernatürliche Kräfte, im zweiten durch allgemeine Begriffe, welche er sich als das hinter den Erscheinungen wirkende Wesen construirt; im positiven Stadium erfasst er das Einzelne im Zusammenhange der thatsächlich nachweisbaren Bedingungen, denen es nach einem experimentell zu erhärtenden Gesetze folgt. Diesem allgemeinen Gesetze des geistigen Lebens sollen alle einzelnen Processe, worin es sich spaltet, ebenso unterworfen sein wie die Gesammtbewegung der menschlichen Geschichte, und dabei soll der intellectuelle Process von einem correspondirenden Entwicklungsgang der äusseren gesellschaftlichen Organisation begleitet sein, welche aus dem priesterlich-kriegerischen Zustande über die Herrschaft der Rechtsgelehrten (*légistes*), zu dem „industriellen“ Stadium hinüberführt. Die sehr umständliche, an einzelnen Punkten interessante, aber im Ganzen völlig willkürliche, vielfach durch Unkenntniss und Vorurtheil entstellte Geschichtsphilosophie, die Comte hier ausführt, ist lediglich als eine Construction für seinen reformatorischen Zweck zu beurtheilen. Der Sieg der positiven Weltanschauung und damit zugleich der industriellen Lebensordnung ist das Ziel der historischen Entwicklung der europäischen Völker, an dem sich „der grosse Gedanke, die positive Philosophie, mit der grossen Macht, dem Proletariat, vermählen“ wird[1]).

Allein als sollte sich das Gesetz vom Kreislauf der drei Phasen zuerst an seinem Urheber bestätigen, so fiel Comte in der letzten („subjectiven“) Periode seines Denkens in das theologische Stadium zurück, indem er die Menschheit als *Grand-être* zum Gegenstand einer religiösen Verehrung machte, als deren Hohepriester er den ganzen Apparat des Heiligendienstes in positivistischer

1) Vgl. über Comte neuerdings. B. Tschitscherin, Philosophische Forschungen, aus dem Russischen (Heidelberg 1899).

Umbildung nachahmte. An diesen wunderlichen Phantasien kommt für die Geschichte der Philosophie höchstens das Motiv in Betracht, das Comte auf seine spätere Bahn geführt hat: er hat es am besten in dem „*Discours sur l'ensemble du positivisme*“ (abgedruckt im ersten Bande der „*Politique positive*“) zur Darstellung gebracht. Es zeigt seine Abwendung von dem ausgesprochenen Intellectualismus, mit dem er früher überzeugt gewesen war, dass die positive Wissenschaft als solche genügen würde, die Reform der Gesellschaft herbeizuführen. Jetzt hat er eingesehen, dass die positive Philosophie zwar lehren kann, wie die neue Ordnung der Dinge aussehen soll, dass aber deren Herbeiführung nur von dem „affectiven Princip“, — dem Gefühl zu erwarten ist. Während er daher früher gelehrt hatte, dass das specifisch Menschliche, wie es sich im historischen Fortgang entwickle, in der Uebermacht der Intelligenz über die Affecte zu suchen sei, so erwartet er jetzt von dem Ueberwiegen des Herzens über den Verstand die Erfüllung seiner Hoffnungen, die er als *l'amour pour principe, l'ordre pour base, le progrès pour but* formulirt. Da nun Gall nachgewiesen habe, dass jenes Ueberwiegen eine Grundeigenschaft des weiblichen Gehirns sei, so gründete Comte darauf seinen Cult der Frau, den er zu einem wesentlichen Bestandtheile der Menschheitsreligion machen wollte. Er, der mit der stolzen Anforderung eines positivistischen Papstthums begonnen hatte, endete mit dem Appell an das Proletariat und die Frauenemancipation.

5. Es hängt mit den praktischen, d. h. politischen Zwecken, welche Comte verfolgte, zusammen, dass ihm auch in der Geschichte die allgemeinen Thatsachen, die Gesetze, wichtiger erschienen als die besonderen: nach jenen sollte ja auch hier eine das Handeln leitende *prévoyance* stattfinden. Abgesehen davon aber war Comte, trotz der mathematisch-naturwissenschaftlichen Einseitigkeit seiner sachlichen Bildung, doch weitschauenden Geistes genug, um die Eigenart der verschiedenen Disciplinen zu verstehen und zu wahren, und wie er schon der Biologie eigene Methoden zu sichern suchte, so nahm er für seine Sociologie ausdrücklich die „historische Methode“ in Anspruch. Auf dem biologischen Gebiete ist die Reihenfolge der Erscheinungen einer Thierrasse nur eine äusserliche Evolution, welche den bleibenden Charakter dieser Rasse nicht ändert und nicht angeht (daher Comte auch durchaus Gegner der Descendenzlehre Lamarck's war): in der Sociologie aber handelt es sich um eine durch die Entwicklung bedingte Umwandlung des menschlichen Geschlechts, welche durch den Wechsel der Generationen und die dadurch ermöglichte dauernde Cumulation bestimmter Lebensvorgänge herbeigeführt werde. Freilich soll dann die „historische Methode“ auch wieder wesentlich auf die allgemeinen Thatsachen gehen und so „die Beobachtung durch die Theorie geleitet“ werden, sodass eben aus der Geschichtsforschung nur eine geschichtsphilosophische Construction wird. So war es vielleicht nicht mehr ganz in Comte's Sinn, aber doch eine Folgerung aus seiner Lehre, dass sich hie und da das Bestreben geltend machte, „die Geschichte zu einer Naturwissenschaft zu erheben“, worauf namentlich John Stuart Mill in seiner Methodologie hinwies. Hatte doch auch Schopenhauer der Historik den Charakter einer Wissenschaft abgesprochen, weil sie nur Besonderes, nichts Allgemeines lehre. Diesem Mangel schien nun dadurch abgeholfen zu werden, dass man über die Beschreibung einzelner

Ereignisse hinaus zu allgemeinen Thatsachen vorzudringen suchte. So geschah es am eindrucksvollsten von Comte's englischem Schüler Thomas Buckle, der in seiner *History of civilization in England* (1857) der Geschichtswissenschaft die Aufgabe dahin stellen wollte, dass sie nur Naturgesetze des Völkerlebens zu suchen habe. Dafür aber bieten Buckle jene leisen Wandlungen des gesellschaftlichen Zustandes, die sich in den Zahlen der statistischen Forschung aussprechen, sehr viel brauchbareres und exacteres Material als die Erzählung einzelner Ereignisse, auf welche sich die alte chronikhafte Geschichtsschreibung beschränkt. Hier enthüllt sich der eigentliche Sinn des Gegensatzes: auf der einen Seite das Massenleben mit seinen gesetzmässigen Veränderungen, — auf der anderen der selbständige Werth der einmaligen, in sich bestimmten Gestalt. In dieser Hinsicht ist das Wesen der historischen Weltauffassung von Niemand so tief ergriffen und so eindringlich und warm dargestellt worden wie von Carlyle, der sich selbst aus der Aufklärungsphilosophie an der Hand des deutschen Idealismus herausgearbeitet hatte und unermüdlich für die Anerkennung der vorbildlichen und schöpferischen Persönlichkeiten der Geschichte, für das Verständniss und die Verehrung der „Heroen“ eintrat.

In diesen beiden Extremen zeigen sich von Neuem die grossen Gegensätze der Weltansicht, die schon in der Renaissance walteten, aber noch nicht zu so klarer methodischer Ausprägung gelangt waren. Ein historisches und ein naturwissenschaftliches Jahrhundert war damals in dem Sinne zu unterscheiden, dass aus dem Kampfe der Traditionen die neue Naturforschung als das werthvollste Ergebniss hervorging (vgl. Cap. IV). Aus dem Siege des naturwissenschaftlichen Denkens ergaben sich dann die grossen metaphysischen Systeme und als deren Consequenz die unhistorische Denkart der Aufklärung: und ihr stellte die deutsche Philosophie ihre historische Weltanschauung gegenüber. Es ist zu beachten, dass diesem Gegensatze auf dem psychologischen Gebiet fast durchgängig der des Intellectualismus und des Voluntarismus entspricht. Deshalb steht es nicht im Einklang mit der Entwicklung der Psychologie unseres Jahrhunderts, wenn sich in dessen letzten Jahrzehnten die sog. naturwissenschaftliche Methode in die Geschichte hineinzudrängen gesucht hat. Freilich sind es nicht die grossen Historiker, die dieser Irrung verfallen, wohl aber hie und da solche, die entweder selbst den Schlagworten des Tages gegenüber zu schwach sind oder sich ihrer zur Wirkung auf die Masse bedienen. Besonders unerfreulich ist bei dieser sog. naturwissenschaftlichen Behandlung der geschichtlichen Gebilde oder Vorgänge der Missbrauch von Vergleichen und Analogien: als ob es eine Einsicht wäre, wenn man die Gesellschaft einen Organismus nennt, oder wenn man die Wirkung der Völker auf einander als Endosmosen und Exosmosen bezeichnet!

Der Einbruch des naturwissenschaftlichen Denkens in die Historik hat sich jedoch nicht auf dieses methodische Postulat nach Gesetzen des geschichtlichen Verlaufs beschränkt, sondern hat auch sachliche Bedeutung gewonnen. Zu der Zeit, als Feuerbach's aus der Hegel'schen Dialektik entarteter Materialismus (vgl. oben § 44, 6) noch in Blüthe stand, schufen Marx und Engels die materialistische Geschichtsphilosophie des Socialismus, in der sich Motive aus Hegel und aus Comte eigenartig kreuzen. Den Sinn der Geschichte finden auch sie in den „Processen des gesellschaftlichen Lebens“.

Dies Gesammtleben aber ist wesentlich wirthschaftlicher Natur; das Bestimmende in allen gesellschaftlichen Zuständen sind die ökonomischen Verhältnisse, sie bilden die letzten Motive für alle Thätigkeiten. Ihr Wechsel und ihre Entwicklung bedingt deshalb allein das staatliche Leben und die Politik, aber ebenso auch die Wissenschaft und die Religion. So sind alle die verschiedenen Culturthätigkeiten nur Auszweigungen des ökonomischen Lebens, und alle Geschichte sollte deshalb Wirthschaftsgeschichte sein.

6. Wenn somit die Geschichte ihre Autonomie gegen die Verwischung der Grenzlinien der Wissenschaften zu vertheidigen hat, so ist umgekehrt in der Naturforschung des 19. Jahrhunderts ein eminent historisches Moment, das entwicklungsgeschichtliche, zu einer herrschenden Stellung gelangt. In der That finden wir die heutige Naturwissenschaft in ihren allgemeinen Theorien wie in ihren besonderen Untersuchungen durch zwei grosse Principien bestimmt, die scheinbar im Gegensatze zu einander stehen, in Wahrheit aber sich gegenseitig ergänzen: das Princip der Erhaltung der Energie und das der Entwicklung.

Das erstere ist die für die jetzige physikalische Theorie als allein brauchbar erkannte Form, die das Causalitätsaxiom durch Rob. Mayer, Joule und Helmholtz gefunden hat. Das erkenntnisstheoretische Postulat, dass es nichts Neues in der Natur gebe, sondern jede folgende Erscheinung nur eine Umformung der vorhergehenden sei, war von Descartes als das Gesetz von der Erhaltung der Bewegung (vgl. oben S. 336), von Leibniz als das Gesetz von der Erhaltung der Kraft (S. 345), von Kant als dasjenige von der Erhaltung der Substanz (S. 445) formulirt worden. Die Entdeckung des mechanischen Aequivalents der Wärme und die begriffliche Unterscheidung von kinetischer und potentieller Energie gestattete die Formulirung, dass die Summe der Kraft in der Natur quantitativ unveränderlich und nur qualitativ veränderlich ist, dass aber in jedem in sich abgeschlossenen materiellen System die jeweilige räumliche Vertheilung und Richtung der kinetischen und der potentiellen Energie durch die vorhergehende eindeutig bestimmt ist. Es ist nicht zu verkennen, dass damit der Ausschluss anderer als materieller Kräfte aus der Naturerklärung noch schärfer vollzogen ist als bei Descartes: andrerseits aber mehren sich schon jetzt die Anzeichen, dass damit eine Rückkehr zu der dynamischen Auffassung der Materie eingeleitet ist, wie diese begrifflich bei Leibniz, Kant und Schelling gefordert wurde (vgl. oben § 38, 7).

7. Auch das Princip der Evolution war im modernen Denken vielfach vorbereitet. In philosophischer Form war es von Leibniz und Schelling begrifflich und zeitlos (wie bei Aristoteles, vgl. § 13) entworfen worden (s. oben S. 347 u. 488), und unter Schelling's Schülern war es Oken, der im Bereiche des organischen Lebens die aufsteigende Reihe der Classen und Arten auch als zeitlichen Process zu betrachten anfing. Er wagte mit den Hilfsmitteln der vergleichenden Morphologie, zu der auch Goethe's Studien beigetragen hatten, jenes „Abenteuer" des „Archäologen der Natur", von dem Kant gesprochen hatte (vgl. oben S. 461): alle Organismen sind verschieden gestalteter „Urschleim", und die höheren sind aus den niederen durch immer mannigfaltigere Anhäufung von Urschleimbläschen hervorgegangen. Zu gleicher Zeit (1809) gab Lamarck in seiner „*Philosophie zoologique*" die erste systema-

tische Darstellung der Descendenztheorie: er erklärte die Verwandtschaft der Organismen durch die Abstammung aus einer gemeinsamen Urform und ihre Verschiedenheit durch den Einfluss der Umgebung und die dadurch hervorgerufene Gewöhnung an den stärkeren oder geringeren Gebrauch der einzelnen Glieder. Durch das wechselnde Verhältniss von Vererbung und Anpassung sollten die stabil werdenden Veränderungen der Arten erklärt werden. Diesen Erklärungsmomenten fügte Charles Darwin das entscheidende hinzu: die natürliche Zuchtwahl. In dem „Kampfe um's Dasein", den die Organismen wegen des durchgängigen Missverhältnisses zwischen ihrer Vermehrung und dem Masse der verfügbaren Nahrungsmittel zu bestehen haben, überleben diejenigen, deren Variation in Bezug darauf günstig, d. h. zweckmässig ist. Die Voraussetzung der Theorie ist also neben dem Princip der Vererbung dasjenige der Variabilität: dazu kam die durch die gleichzeitigen geologischen Forschungen ermöglichte Annahme sehr grosser Zeiträume für die Cumulation der unendlich kleinen Abweichungen.

Diese biologische Hypothese gewann nun sogleich dadurch allgemeinere Bedeutung, dass sie eine rein mechanische Erklärung der Zweckmässigkeiten versprach, die das Problem des organischen Lebens ausmachen, und man glaubte damit die Nothwendigkeit des Fortschritts der Natur zu immer „höheren" Bildungen verstanden zu haben. Man hatte das „Zweckmässige" im Sinne des Lebensfähigen, d. h. desjenigen, was sich selbst zu erhalten und fortzupflanzen vermag, mechanisch erklärt, und man glaubte nun die gleiche Erklärung auf alles Andere anwenden zu können, was auch in anderen Beziehungen, insbesondere nach normativer Hinsicht „zweckmässig" erscheint. So wurde die Selectionstheorie, nach Darwin's eignen Anregungen, sehr bald von vielen Seiten auf Psychologie, Ethik, Sociologie und Geschichte angewendet und von eifrigen Anhängern als die allein wissenschaftliche Methode gepriesen. Wenige waren sich darüber klar, dass damit die Natur unter eine Kategorie der Geschichte gestellt wurde, und dass diese Kategorie zu einer solchen Anwendung doch eine wesentliche Veränderung erfahren hatte. Denn der naturwissenschaftliche Evolutionismus mit Einschluss der Selectionstheorie kann zwar die Veränderung, aber nicht den Fortschritt erklären: er kann nicht begründen, dass das Ergebniss der Entwicklung eine „höhere", d. h. eine werthvollere Form ist.

8. In allgemeinster Ausdehnung ist das Princip der Entwicklung schon vor Darwin von seinem Landsmann Herbert Spencer proclamirt und zum Grundbegriffe seines Systems der synthetischen Philosophie gemacht worden, in welchem viele Fäden der englischen Philosophie zusammengezogen werden. Er geht vom Agnosticismus insofern aus, als er das Absolute, das Unbedingte, das einheitliche Sein, das er auch gern die Kraft nennt, für unerkennbar erklärt. Religion und Philosophie haben vergebens daran gearbeitet, dies für uns Unbestimmbare in bestimmten Vorstellungen aufzufassen. Die menschliche Erkenntniss ist auf eine Interpretation der Phänomene, d. h. der Manifestationen des Unerkennbaren beschränkt, und die Philosophie hat nur die Aufgabe, durch allgemeinste Generalisationen die Ergebnisse der besonderen Wissenschaften zu einer möglichst einfachen und geschlossenen Totalität zusammenzuarbeiten.

Den Grundunterschied der Phänomene bestimmt Spencer — mit einer wenig glücklichen Anlehnung an Hume, vgl. oben S. 370f. — als denjenigen der „starken“ und der „schwachen“ Kundgebungen des Unerkennbaren, d. h. der Impressionen und der Ideen: und damit leitet sich, obwohl Spencer mit Recht den Vorwurf des Materialismus ablehnt, doch eine solche Wendung seiner Weltanschauung ein, welche das überwiegende Interesse auf den Charakter der physischen Phänomene richtet. Denn wenn er als die aus allen besonderen Wissenschaften sich ergebende Grundform der Erscheinung des Absoluten eben die Entwicklung gefunden haben will, so versteht er darunter — einer Anregung des Naturforschers v. Baer folgend — die Tendenz aller natürlichen Gebilde, aus dem Homogenen in's Heterogene überzugehen. Diese lebendige Variation, in der sich die ewig thätige Kraft darstellt, besteht nun in zwei Vorgängen, die erst mit einander die Evolution ausmachen und die Spencer als Differentiation und Integration bezeichnet. Einerseits nämlich geht das Einfache vermöge der Vielheit der Wirkungen, die jeder Ursache zukommen, in eine Mannigfaltigkeit auseinander; es differenzirt und individualisirt sich, es gliedert und bestimmt sich vermöge der Fülle von Beziehungen, in die es eintritt: andrerseits schliessen sich die so gesonderten Einzelerscheinungen wieder zu festen Verbänden und functionellen Systemen zusammen, und durch diese Integrationen entstehen dann neue Einheiten, die höher, reicher und feiner gegliedert sind als die ursprünglichen. So ist der thierische Organismus eine höhere Einheit als die Zelle, so ist die Gesellschaft ein höheres „Individuum“ als der einzelne Mensch.

Dies Schema wird nun von Spencer auf die Gesammtheit des materiellen wie des geistigen Geschehens angewendet, und mit rastloser Arbeit hat er es an den Thatsachen aller einzelnen Wissenschaften zu erhärten gesucht. Physik und Chemie erwiesen sich dafür freilich spröde; sie stehen unter dem Princip der Erhaltung der Energie. Aber schon die astrophysische Theorie zeigt die Differentiation des ursprünglichen Gasballes in den Sonnenkern und die peripherischen Gebilde der Planeten mit ihren Trabanten, sowie die entsprechende Integration in dem gegliederten und geordneten System der Gesammtbewegung aller dieser Körper. Zur vollen Entfaltung aber gelangt das System natürlich in der Biologie und Sociologie. Das Leben betrachtet Spencer im Allgemeinen als eine fortschreitende Anpassung der inneren an äussere Beziehungen. Daraus erklärt sich das individualisirende Wachsthum des einzelnen Organismus und aus dieser nothwendigen Variation nach der Methode der Selectionstheorie die Abänderung der Arten.

Auch das gesellschaftliche Leben ist in seinem ganzen historischen Verlauf nichts Anderes als die fortschreitende Anpassung des Menschen an seine natürliche und lebendige Umgebung: die Vervollkommnung, welche die Gattung dabei gewinnt, beruht auf dem Aussterben der unpassenden und auf dem Ueberleben der passenden Functionen. Von dieser Lehre her will Spencer auch den alten Streit des Rationalismus und des Empirismus entscheiden, und zwar ebenso auf logischem wie auf ethischem Gebiet. Der Associationspsychologie gegenüber erkennt er an, dass es für das Individuum unmittelbar evidente Grundsätze und in dem Sinne eingeborne Wahrheiten giebt, dass sie nicht durch die Erfahrung des Individuums begründet sein können. Aber die

Stärke, mit der diese Urtheile auftreten, sodass das Bewusstsein sich in der Unmöglichkeit findet sie zu negiren, beruht darauf dass sie von der Gattung erworbene intellectuelle und emotionelle Gewohnheiten sind, die sich als zweckmässig bewährt und erhalten haben. Das Apriori ist überall ein Entwicklungsproduct der Vererbung. So überlebt insbesondere für die Moral an selbstverständlichen Gefühls- und Willensweisen Alles, was die Selbsterhaltung und Entwicklung des Individuums, der Gesellschaft und der Gattung zu fördern geeignet ist.

Jede besondere Entwicklung endlich erreicht ihr natürliches Ende, wenn eine Gleichgewichtslage gewonnen ist, in der überall die inneren Beziehungen den äusseren vollständig angepasst sind, sodass die Fähigkeit weiterer Gliederung und Variation erschöpft ist. Ein solches System kann daher nur durch äussere Einwirkung gestört und zerstört werden, sodass seine einzelnen Theile in neue Evolutionsprocesse einzutreten vermögen. Dagegen sträubt sich Spencer gegen die Annahme der Möglichkeit, dass jemals das ganze Universum mit allen den besonderen Systemen, die es enthält, in eine vollkommene und damit dauernde Gleichgewichtslage gelangen könne: wenn er damit den Naturforschern widerspricht, die im Princip eine derartige Vertheilung der Energien, wonach alle Veränderungen ausgeschlossen wären, für möglich erachten, so stammt dies in letzter Instanz doch daher, dass Spencer das Unerkennbare als die ewig sich manifestirende Kraft und die Entwicklung selbst als das allgemeinste Gesetz ihrer Manifestation betrachtet.

9. Alles in Allem genommen, ist Spencer's Ausführung des Princips der Entwicklung durchweg kosmologischen Charakters, und darin zeigt sie eben die durch die Prävalenz der Naturforschung in unserem Jahrhundert bedingte Veränderung dieses beherrschenden Princips selbst: man überschaut diesen Vorgang am besten, wenn man Hegel und Spencer vergleicht. Bei jenem ist die Entwicklung das Wesen des sich selbst offenbar werdenden Geistes, bei diesem das Gesetz des Wechsels für die Erscheinungen einer unerkennbaren Kraft. Um in Hegel's Sprache zu reden (vgl. oben S. 498), das Subject ist wieder zur Substanz geworden. In der That ähnelt das „Unerkennbare“ Spencer's am meisten der „Indifferenz des Realen und des Idealen“, die Schelling als das Absolute bezeichnete. Achtet man auf diese Analogie, so ist zu erwarten, dass die kosmologische Form des Entwicklungsprincips nicht die abschliessende sein wird, sondern dass das historische Denken, als die eigentliche Heimath dieses Princips, auch seine philosophische Durchführung auf die Dauer bestimmen wird. In England selbst (und mehr noch in Amerika) ist seit dem eindrucksvollen Buche von Hutchison Stirling und seit Wallace's vortrefflicher Einführung der Hegel'schen Logik eine entschiedene Wendung zu Hegel zu bemerken: in Deutschland wird Kuno Fischer's eben zum Abschluss gedeihende Darstellung der Hegel'schen Lehre die Vorurtheile zerstreuen, die ihrer gerechten Würdigung bisher im Wege standen, und durch Abstreifung der uns fremd gewordenen Terminologie dieses grösste System der Entwicklung in voller Klarheit zu Tage treten lassen.

Die gleiche Tendenz, die historische Form des Entwicklungsgedankens zurückzugewinnen, finden wir in den logischen und erkenntnisstheoretischen Bestrebungen, welche auf das abzielen, was Dilthey mit glücklichem Aus-

druck als Kritik der historischen Vernunft verlangt hat. Es gilt die Einseitigkeit zu durchbrechen, welche der Logik seit ihren griechischen Ursprüngen in der Richtung anhaftet, dass als Ziel und Norm ihrer Gesetzmässigkeit formell das Verhältniss des Allgemeinen zum Besonderen (vgl. oben § 12) und sachlich die Erkenntniss der Natur gilt. Unter diesen Voraussetzungen standen nicht nur die extremen Richtungen der mathematisirenden Logik (vgl. oben § 44, 4), sondern auch die bedeutenden Werke von J. Stuart Mill und Stanley Jevons, welche wesentlich als logische Theorie der Naturforschung zu charakterisiren sind. Dem gegenüber zeigen die Bearbeitungen der logischen Wissenschaft von Lotze und Sigwart, bei dem letzteren besonders in der zweiten Auflage, ein sehr viel universelleres Gepräge, und im Zusammenhange mit der Bewegung des historischen Idealismus, der sich sachlich an die Fichte'sche Weltanschauung anlehnt (vgl. oben § 44, 6), bahnt sich ein tieferes Verständniss der logischen Formen der Historik an, wie es sich in Rickert's Untersuchungen über die „Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“ (1896) ankündigt.

§ 46. Das Problem der Werthe.

Findet uns so das Ende des Jahrhunderts in dem noch ungeschlichteten Streite zwischen historischem und naturwissenschaftlichem Denken, so zeigt sich gerade in diesem Fortbestand des überkommenen Gegensatzes, wie wenig die Philosophie dieser Zeit einen principiellen Fortschritt zu gewinnen vermocht hat. Ihre vielgeschäftige Arbeit hat mehr an der Peripherie stattgefunden und in der Auseinandersetzung mit den besonderen Wissenschaften bestanden, während die centrale Entwicklung einer gewissen Stagnation verfallen ist, die als eine geschichtlich wohl begreifliche Thatsache einfach hingenommen werden muss. Die Erschöpfung der metaphysischen Energie und die Hochfluth der empirischen Interessen geben eine völlig genügende Erklärung dafür. Deshalb ist es wohl zu verstehen, dass die Philosophie des 19. Jahrhunderts zwar eine reiche Entfaltung auf den Grenzgebieten aufweist, an denen sie sich mit den empirischen Disciplinen berührt, wie in der Psychologie, Naturphilosophie, Anthropologie und Geschichtsphilosophie, Rechtsphilosophie und Religionsphilosophie, — dass sie dagegen in den fundamentalen Disciplinen durchgängig einen eklektischen und unselbständigen Eindruck macht. Sicherlich ist dies die unvermeidliche Folge davon, dass sie unter dem erdrückenden Reichthum der zu vollem historischem Bewusstsein gelangten Traditionen leidet, wie denn keine frühere Zeit ein so üppiges und ertragreiches Wachsthum der philosophiegeschichtlichen Studien gesehen hat: aber doch wird es einer centralen Neugestaltung bedürfen, wenn die Philosophie den Bedürfnissen, die ihr in der letzten Zeit wieder aus dem allgemeinen Bewusstsein und den besonderen Wissenschaften entgegenkommen, in einer befriedigenden Weise entsprechen soll[1]. Die Richtung, in der die Lösung dieser Aufgabe zu suchen sein wird, be-

1) Dass die katholische Kirche diese Aufgabe durch eine Erneuerung des Thomismus zu lösen versucht, ist bekannt und braucht hier nicht weiter ausgeführt zu werden: auch brauchen deshalb die zahlreichen Thomisten (meist Jesuiten) in Italien, Frankreich, Deutschland, Belgien und Holland nicht erst aufgeführt zu werden; sie vertreten ja principiell keine neuen Principien, sondern suchen höchstens die alte Lehre im Detail so aus-

stimmt sich einerseits durch die Vorherrschaft jenes Voluntarismus, der sich aus der Psychologie in die allgemeinen metaphysischen Anschauungen erstreckt (§ 44), andrerseits durch den Umstand, dass die beiden Formen des Entwicklungsprincips (§ 45), die historische und die naturwissenschaftliche, sich durch ihr verschiedenes Verhältniss zu den Bestimmungen des Werths von einander unterscheiden. Es kommt hinzu, dass der mächtige Umschwung der Lebensverhältnisse, den die europäischen Völker in diesem Jahrhundert erfahren haben, zerstörend und aufbauend zugleich auf die allgemeinen Ueberzeugungen eingewirkt hat. Die in rapider Steigerung und Ausbreitung begriffene Cultur treibt ein tieferes Bedürfniss nach ihrer Selbstverständigung hervor, und aus dem schon in der Aufklärung hervorgetretenen Culturproblem (vgl. oben § 37) hat sich eine Bewegung entwickelt, für welche die „Umwerthung aller Werthe" zum Schlagwort geworden ist.

1. Der charakteristische Grundzug ist dabei der, dass im Vordergrunde aller ethischen Ueberlegungen in viel bewussterer und ausgeprägterer Weise als je zuvor das Verhältniss des Individuums zur Gesellschaft steht — sei es in der positiven Form, dass die Unterordnung des ersteren unter die letztere als die Norm aller Werthung in irgend einer Art vorgetragen und begründet wird — sei es in der negativen Form, dass die Auflehnung des Einzelnen gegen das erdrückende Uebergewicht der Gattung gepriesen und gerechtfertigt wird.

Die erstere Form ist diejenige, welche man aus der Philosophie der Revolution und aus dem Utilismus, namentlich in der ihm von Bentham gegebenen Gestalt (vgl. oben S. 426) übernommen hatte. Dieser Utilismus zieht sich als ein breiter Strom gemeinnütziger Selbstverständlichkeit durch die populäre Litteratur des Jahrhunderts hin; er charakterisirt sich am meisten dadurch, dass er die Sorge für „das grösste Glück der grössten Anzahl" auf die irdische Wohlfahrt des Menschen beschränkt, die geistigen Güter zwar nicht leugnet, aber doch als Massstab aller Werthung lediglich den Grad von Lust, bezw. Unlust ansieht, die ein Gegenstand, eine Beziehung, eine Handlung, eine Gesinnung hervorzurufen vermag. Theoretisch beruht diese Lehre auf der unglücklichen Reflexion der Associationspsychologie, dass, weil jedes erfüllte Begehren mit Lust verbunden ist, darum auch die Erwartung der Lust das letzte Motiv allen Wollens sei und jeder besondere Gegenstand nur als Mittel für den Gewinn dieser Lust gewollt und gewerthet werde. Dieser formale Eudämonismus sah sich früher genöthigt, die altruistischen Triebe entweder als gleich ursprünglich wie die egoistischen anzusehen oder sie aus den letzteren durch die Erfahrungen

---

zubauen, dass sie dem modernen Wissen, insbesondere dem naturwissenschaftlichen einigermassen angepasst erscheint. Allein auch die freieren Richtungen der katholischen Philosophie, die man als Ontologismus zu bezeichnen pflegt, haben nichts Neues und Fruchtbares geschaffen. Sie lehnen sich meist an den Malebranche'schen Platonismus und weisen damit auf Augustin zurück, sodass sich der im Mittelalter und in der Renaissance zu beobachtende Antagonismus wiederholt (vgl. oben S. 298 und 341). Die feinste Ausführung fand der Ontologismus bei den Italienern Rosmini und Gioberti; der erste gab ihm eine Art von psychologistischer Grundlage, der zweite eine rein metaphysische Gestalt („*L'ente crea l'esistente*"). In Deutschland versetzte ihn Günther mit einzelnen Momenten der idealistischen Speculation, namentlich der Fichte'schen Lehre; in Frankreich hat Gratry von diesem Standpunkte aus namentlich den Eklekticismus Cousin's, in diesem den Hegelianismus und in beiden den „Pantheismus" bekämpft (vgl. Etude sur la sophistique contemporaine, lettre à M. Vacherot, Paris 1851).

hervorgehen zu lassen, die das Individuum im gesellschaftlichen Leben macht. Demgegenüber besteht die bemerkenswerthe Umwandlung, die der Utilismus in der neueren Zeit erfahren hat, darin, dass er mit dem Evolutionsprincip verbunden wurde (wie dies oben — § 45, 7 — schon bei Spencer's Lehre erwähnt worden ist). Die socialethische Werthung des Altruismus erscheint danach als Ergebniss des Entwicklungsvorganges, indem nur diejenigen gesellschaftlichen Gruppen sich im Kampfe um's Dasein erhalten haben, deren Individuen in verhältnissmässig hohem Grade altruistisch gesonnen sind und handeln[1]). Die Geschichte der Moral ist ein Kampf der Werthe oder „Ideale", woraus theils die Relativität der geschichtlichen Moralsysteme, theils ihre convergirende Entwicklung zu einer allgemeinen humanen Ethik erklärt werden sollen. Diese Grundgedanken der evolutionistischen Moral sind in sehr mannigfachen Einzeldarstellungen ausgeführt worden: unter ihren Vertretern mögen in Frankreich Fouillée, in Deutschland Paul Rée, dessen entwicklungsgeschichtliche Theorie des Gewissens eine Zeit lang Aufsehen erregte, und G. H. Schneider erwähnt sein.

2. Die Lebensauffassung, welche dieser utilistischen Socialethik entspringt, ist durchweg eine optimistische Weltbejahung. Das Leben als Entwicklungsprocess ist der Inbegriff aller Güter, und der Fortschritt zum Vollkommeneren ist die natürliche Nothwendigkeit des Wirklichen: die Verstärkerung und Verbreiterung des Lebens ist ebenso das Moralgesetz wie das Naturgesetz. Diese Consequenz ist am feinfühligsten und wärmsten, nicht ohne eine religiöse Wendung, von Guyau ausgeführt worden: er findet den höchsten Sinn und Genuss des individuellen Daseins in der bewussten Lebensgemeinschaft mit der Gesellschaft und darüber hinaus mit dem Universum.

Aber schon ohne die evolutionistische Beigabe hatten Naturalismus und Materialismus ihren lebensfreudigen Optimismus geltend gemacht und gegen jede Art weltflüchtiger und weltablehnender Moral, insbesondere deren religiöse Formen, gerichtet. Das zeigt sich schon bei Feuerbach, der seinem philosophischen Wirken die Aufgabe stellte, die Menschen zu „freien, selbstbewussten Bürgern der Erde" zu machen[2]). Der Wille ist ihm identisch mit dem Glückseligkeitstriebe, und Glückseligkeit ist nichts Anderes als „mangelloses, gesundes, normales Leben". Daher ist der Glückseligkeitstrieb die Grundlage der Moral, ihr Ziel aber besteht in der lebendigen und thätigen Verknüpfung des Strebens nach der eigenen Glückseligkeit mit dem nach der fremden. In diesem positiven Wollen des fremden Wohls liegt auch die Wurzel des Mitleids. Die Tugend steht nur mit derjenigen Glückseligkeit im Widerspruch, die auf Kosten Anderer glückselig sein will. Andrerseits aber hat auch die Tugend ein gewisses Mass von Glückseligkeit zu ihrer unerlässlichen Voraussetzung; denn die Noth drängt den Glückseligkeitstrieb unwiderstehlich und einseitig auf die egoistische Seite. Eben deshalb kann die Moralität der Menschheit nur durch Verbesserung ihrer äusseren Lage befördert werden, ein Gedanke, von dem aus Feuerbach zu sehr weitgehenden Forderungen fortschritt. Sein moralischer Sensualismus ist

---

1) Aus der Mitwirkung der supranaturalistischen Vorstellungen bei diesem Vorgange hat Benj. Kidd (Social evolution, London 1895) das Wesen der Religion sociologisch zu bestimmen versucht, — ein echt englisches Unternehmen. — 2) Vgl. besonders das von K. Grün (L. Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass II, 253 ff.) veröffentlichte Fragment, worin sich Feuerbach namentlich mit Schopenhauer auseinandersetzt.

aber von der festen Ueberzeugung getragen, dass die geschichtliche Entwicklung in der Richtung seiner Postulate liegt, und mit aller pessimistischen, oft bitteren Beurtheilung der Gegenwart verbindet er einen glaubensstarken Optimismus für die Zukunft. Der Mensch als leibliche Persönlichkeit mit seinem sinnlichen Empfinden und Wollen ist ihm die alleinige Wahrheit, der gegenüber alle philosophischen Theorien, die ja doch nur Nachklänge der theologischen sind, in Nichts zerfallen.

Ein optimistischer Materialist ist auch E. Dühring, der eine eigenartige „Wirklichkeitsphilosophie" zur Basis seiner Schätzung vom „Werth des Lebens" gemacht hat. Der antireligiöse Charakter dieser Art von Weltbejahung tritt hier noch viel deutlicher hervor als bei Feuerbach. Dühring sieht in dem mit bitterer Rücksichtslosigkeit von ihm bekämpften Pessimismus der sechziger und siebziger Jahre die romantische Fortsetzung der weltfeindlichen Stimmungen des Christenthums und des Buddhismus: er betrachtet die „abergläubischen" Jenseitigkeitsvorstellungen als den eigentlichen Grund der Entwerthung der Wirklichkeit, und erst wenn aller „Zauberglaube an übermaterielle Wesenheiten" verbannt ist, wird nach ihm der wahre und immanente Werth des Lebens vollauf genossen. Die wahre Erkenntniss fasst die Wirklichkeit genau so auf wie sie ist, wie sie unmittelbar vor der menschlichen Erfahrung liegt; es ist Wahn, dahinter noch ein Anderes zu suchen. Und wie das Wissen, so hat sich auch das Werthen mit diesem Gegebenen zu bescheiden; das einzige Vernünftige ist die Wirklichkeit selbst. Schon in dem Unendlichkeitsbegriffe wittert Dühring — so unrichtig nicht! — ein Hinausgehen über das Gegebene: ihm ist deshalb die wirkliche Welt an Grösse und Zahl begrenzt. Aber sie trägt in sich alle Bedingungen der selbstgenügsamen Glückseligkeit; auch den Mangel ausreichender Lebensbedingungen, auf den Darwin seine Lehre vom Kampf um's Dasein und die Selectionstheorie gegründet hat, bestreitet Dühring auf das Lebhafteste, während er an sich der Descendenzlehre und dem Evolutionismus nicht feindlich ist. Auf dem Boden dieser Anschauungen will Dühring den Pessimismus durch den Nachweis widerlegen, dass der Genuss des Lebens dem Menschen nur durch die schlechten Einrichtungen und Gewohnheiten vergällt wird, die den supranaturalistischen Vorstellungen ihren Ursprung verdanken: die Wirklichkeitsphilosophie allein soll berufen sein, aus gesundem Denken gesundes Leben zu erzeugen und die Selbstgenügsamkeit einer auf edles Menschenthum gestellten Gesinnung zu schaffen, deren Anlagen die Natur selbst in den „sympathischen Affectionen" gegeben hat. So scharf und gereizt deshalb Dühring gegen das gegenwärtige Gesellschaftssystem geeifert hat, so energisch tritt er trotzdem für die Vernünftigkeit des Wirklichen in seiner Totalität ein: wie er theoretisch die Identität der Formen menschlichen Anschauens und Denkens mit den Gesetzen der Wirklichkeit behauptet hat, so ist er auch überzeugt, dass dieselbe Wirklichkeit alle Bedingungen enthält, um die Werthbestimmungen des vernünftigen Bewusstseins schliesslich zu realisiren. Denn dieses unser vernünftiges Bewusstsein ist ja in letzter Instanz doch nichts weiter als die höchste Form des Naturlebens selbst.

3. Alle diese Arten des positivistischen Optimismus variiren in der lehrreichsten Weise den Hegel'schen Satz von der Identität des Wirklichen und des Vernünftigen (vgl. oben S. 502): sie zeigen ausserdem alle einen Rousseau-

schen Zug des Glaubens an die Güte der Natur, und sie haben es leicht, in ihrer Hoffnung auf eine bessere Zukunft des Menschengeschlechts dem Gedanken von der unbegrenzten Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen, den die Philosophie der französischen Revolution erzeugt hatte (vgl. oben S. 429), ein evolutionistisches Gepräge zu geben. Um so charakteristischer ist es, dass das letztere Moment auch der entgegengesetzten Auffassung, dem Pessimismus, eine wesentlich veränderte Gestalt gegeben hat.

An sich sind ja Optimismus und Pessimismus als Antworten auf die hedonische Frage, ob die Welt mehr Lust oder Leid enthalte, gleichmässig pathologische Erscheinungen, und sie sind dies namentlich in der Art, wie sie als Momente der allgemeinen Litteratur auftreten. Für die Wissenschaft ist diese Frage ebenso unnöthig wie unbeantwortbar. Eine philosophische Bedeutung erhält die Controverse nur dadurch, dass sie mit der Frage nach der Rationalität oder Irrationalität des Weltgrundes in Beziehung gebracht wird, wie dies von Leibniz in der einen Richtung und von Schopenhauer in der anderen geschehen ist. Aber in beiden Fällen ist es völlig unmöglich gewesen, den hedonistischen Ursprung des Problems durch seine metaphysische Umgestaltung vergessen zu machen.

Die pessimistische Stimmung, welche während der ersten Jahrzehnte der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts in Deutschland herrschte, hatte ihre leicht erkennbaren Gründe in politischen und socialen Verhältnissen, und die begierige Aufnahme der Schopenhauer'schen Lehre, unterstützt durch die glänzenden Eigenschaften des Schriftstellers, pflegt deshalb als leicht verständlich betrachtet zu werden: verwunderlicher und bedenklicher ist es, dass diese Stimmung das Jahr 1870 überdauert, ja dass sie sich gerade in dem darauf folgenden Jahrzehnt in einer uferlosen Ausbreitung popularphilosophischer Tiraden entladen und die allgemeine Litteratur zeitweilig völlig beherrscht hat. Die kulturgeschichtliche Betrachtung wird hier wohl eine Erschlaffungs- und Uebersättigungs-Erscheinung zu constatiren haben: der philosophiegeschichtliche Antheil an dieser Bewegung bleibt wesentlich an die blendende und verblendende Erscheinung der „Philosophie des Unbewussten" geknüpft. E. v. Hartmann fand auf Grund seiner Metaphysik, die den Weltgrund als eine Syzygie des unvernünftigen Willens und des „Logischen" ansah (vgl. oben § 44, 9), zwischen Leibniz und Schopenhauer die witzige Synthesis, dass diese Welt zwar die beste unter den möglichen, aber immer doch noch so schlecht sei, dass es besser wäre, es gäbe überhaupt keine Welt. Das Durcheinander von teleologischer und dysteleologischer Naturansicht, das sich von Schelling auf Schopenhauer vererbt hatte (vgl. oben S. 504 ff.), erscheint hier bei Hartmann in grotesker und phantasievoller Ausgewachsenheit: und der Widerspruch soll dadurch gelöst werden, dass, nachdem einmal der unvernünftige Wille den Fehltritt begangen hat, sich als Leben und Wirklichkeit zu manifestiren, dieser Lebensprocess den vernünftigen Inhalt hat, in seiner fortschreitenden Entwicklung, deren reifster Sinn die Einsicht in die Unvernunft des „Willens zum Leben" ist, jene Unvernunft zu verneinen, den Act der Weltentstehung rückgängig zu machen und den Willen von seiner unseligen Verwirklichung zu erlösen.

Deshalb fand Hartmann das Wesen des „vernünftigen" Bewusstseins in dem Durchschauen der „Illusionen", mit denen der unvernünftige Drang des

Willens gerade das hervorbringt, was ihn unglücklich machen muss, und er entwickelte aus diesem Verhältniss die sittliche Aufgabe, dass ein Jeder durch die Verneinung der Illusionen an der Selbsterlösung des Weltwillens mitzuarbeiten habe, und den geschichtsphilosophischen Grundgedanken, dass alle Culturarbeit auf dieses Ziel der Erlösung gerichtet sei. Die Entwicklung des unvernünftigen Willens soll seine Vernichtung zu ihrem vernünftigen Ziele haben. Deshalb bejaht Hartmann alle Culturarbeit, weil ihr letzter Zweck die Verneinung des Lebens und die Erlösung des Willens von der Unseligkeit des Seins ist. In dieser Hinsicht berührt er sich mit Mainländer, der neben und nach ihm Schopenhauer's Lehre zu einer asketischen „Philosophie der Erlösung“ ausbildete; aber bei Hartmann nehmen diese Gedanken die Färbung eines evolutionistischen Optimismus an, der für den Ernst und den Reichthum der historischen Entwicklung ein sehr viel tieferes Verständniss zeigt als Schopenhauer. Und wie E. v. Hartmann dereinst selbst die beste Kritik seiner „Philosophie des Unbewussten“ anonym „vom Standpunkte der Descendenztheorie“ gegeben hat, so ist in seiner eigenen Entwicklung allmählich die Eierschale des Pessimismus abgestreift und das positive Princip der Entwicklung als das Wesentliche herausgeschält worden: auch bei ihm hat Hegel über Schopenhauer gesiegt.

4. Alle diese Lebensansichten, deren typische Extreme hier einander gegenübergestellt wurden, variiren zwar vielfach hinsichtlich der Anerkennung und Abstufung der einzelnen Werthe und Willensziele, aber sie kommen doch darin überein, dass sie im Grossen und Ganzen den herrschenden Moralcodex und insbesondere seinen altruistischen Hauptbestand anerkennen. Ihre Differenzen betreffen mehr die allgemeine Formulirung oder die Sanction oder die Motive der Moral, als diese selbst. Auch die radicaleren Richtungen wollen doch nur die wahrhaft humane Ethik von den Entstellungen befreien, die sie in gewissen historischen Lebenssystemen oder in deren Resten und Nachwirkungen erfahren haben soll, und durch alle jene Lehrformen geht ein stark demokratischer Zug, der das Wohl des Ganzen über Alles stellt und den Eigenwerth des Individuums jedenfalls viel geringer veranschlagt, als es in der grossen Zeit der deutschen Philosophie geschehen war. Eine Mahnung wie die Carlyle's zum Heroencult (vgl. oben S. 533) steht in unserem Jahrhundert sehr vereinzelt: weit eher herrscht jene Theorie des *Milieu*, welche Taine für die Geistesgeschichte in Umlauf gebracht hat, und die gegenüber der Massenwirkung den Antheil des Individuums an der historischen Bewegung auf ein Minimum zu beschränken geneigt ist.

Je weniger es sich verkennen lässt, dass solche Theorien gewissen politischen, socialen, litterarischen und künstlerischen Zuständen und in die Augen fallenden Erscheinungen des modernen Lebens durchaus entsprechen, um so begreiflicher ist es, wenn hie und da eine Reaction des Individualismus in besonders leidenschaftlicher Form zu Tage getreten ist. Zunächst freilich muss festgestellt werden, dass gegenüber dem Streberthum, das sich von allen Strömungen treiben lässt, doch das individualistische Bildungsideal jener grossen Zeit, die man jetzt gern etwas abschätzig als Romantik zu bezeichnen pflegt, keineswegs in dem Grade ausgestorben ist wie es wohl angenommen wird. Es lebt in zahlreichen hochentwickelten Persönlichkeiten fort, die es nur nicht nöthig finden sich damit litterarisch breit zu machen; denn es hat

seine Theorie in Fichte, Schiller und Schleiermacher. Und gerade deshalb macht es nicht gemeinsame Sache mit den paradoxen Kunststücken, die der radicale Individualismus gelegentlich vorzuführen liebt.

Die robusteste Art, wie dies geschehen ist, hat schon die Hegel'sche „Linke" zu Wege gebracht in dem wunderlichen Buche von M. Stirner (Kaspar Schmidt, 1806—1856): „Der Einzige und sein Eigenthum" (1844). Er verhält sich zu Feuerbach wie dieser zu Hegel: er zieht die Consequenz, welche die Prämisse auf den Kopf stellt. Feuerbach hatte den „Geist", die „Idee" als das „Anderssein der Natur", als das Abstracte und Unwirkliche, als das „theologische Gespenst" angesehen, und für das einzig Wirkliche den Menschen, den lebendigen, sinnlichen Menschen von Fleisch und Blut erklärt: aber seine Ethik galt der Humanität, der thätigen Liebe zur Menschheit. Was ist, fragt Stirner, die Menschheit? Ein Gattungsbegriff, ein Abstractum — der letzte Schatten des alten Gespenstes, das auch noch bei Feuerbach umgeht. Das wahrhaft Concrete ist der Einzelne, die selbstherrliche Persönlichkeit. Sie schafft ihre Welt in ihrer Vorstellung und in ihrem Willen: deshalb reicht ihr Eigenthum so weit als sie will. Sie erkennt nichts über sich an; sie kennt kein anderes Wohl als das eigne und dient keinem fremden Gesetz oder fremden Willen. Denn es giebt für sie in Wahrheit nichts als sie selbst. So gelangt Stirner durch eine Verdrehung der Fichte'schen Lehre vom „allgemeinen Ich" zum „Egoismus" im theoretischen und im praktischen Sinne des Wortes: er spielt den Solipsisten [1]) und predigt die skrupellose Selbstsucht — „Ich hab' mein' Sach' auf nichts gestellt." Das alles schmeckte nach einem gemachten Cynismus, und es blieb zweifelhaft, ob das Buch ernst genommen sein wolle. Jedenfalls verlor es das Interesse, das es momentan erregte, sehr schnell und verfiel einer Vergessenheit, aus der es erst neuerdings wieder ausgegraben wurde. Aber wenn man jetzt darin einen ersten Nothschrei des von der Masse erdrückten Individuums zu sehen geneigt ist, so sollte man doch nicht verkennen, dass der „Einzelne", der sich hier von der Gemeinschaft emancipiren wollte, durch Nichts einen Werth erkennen liess, der ihn dazu berechtigt hätte. Seine einzige Eigenart bestand in dem Muthe der Paradoxie.

5. Eine andere verzerrte Form des Individualismus hat sich aus der Schopenhauer'schen Willensmetaphysik bei Jul. Bahnsen [2]) entwickelt. Hier wird mit der „Unvernunft" des Willens voller Ernst gemacht, zugleich aber auch die pantheistische Spitze des „alleinen Willens" abgebrochen. Wir kennen nur die wollenden Individuen, und so sieht Bahnsen in ihnen die selbständigen Urpotenzen der Wirklichkeit, über die hinaus ein höheres Princip nicht zu setzen ist. Die Aseität der endlichen Persönlichkeiten (Bahnsen nennt sie auch Henaden) ist nie so scharf ausgesprochen worden wie in diesem atheistischen Willensatomismus. Jeder dieser „Willen" aber ist in sich selbst entzweit, und darin besteht seine Unvernunft und seine Unseligkeit. Dieser Widerspruch gehört zum Wesen des Willens; der Wille ist der „gesetzte Widerspruch", und dies ist die wahre Dialektik, die „Realdialektik". Dieser Widerspruch ist

1) Vgl. oben S. 386. — 2) Beiträge zur Charakterologie (1867). Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt (1881/1882).

aber für das logische Denken unfassbar; deshalb ist alle Anstrengung, die der Wille macht die Welt zu erkennen, vergeblich; das logische Denken, das den Widerspruch ausschliesst, ist unfähig, eine Welt zu begreifen, die aus den in sich widerspruchsvollen Willen besteht. Der Widerspruch zwischen der Welt und dem Intellect macht auch die partielle Erlösung, die Schopenhauer anerkannt hat (vgl. oben S. 507), unmöglich, und der unzerstörbare Individualwille wird daher das Leid der Selbstzerfleischung in immer neuen Existenzen endlos zu erdulden haben. So theuer wird die metaphysische Dignität erkauft, welche die Persönlichkeit hier als „intelligibler Charakter“ erhält. Sein Ausleben, so zwecklos es eigentlich ist, bildet das Princip aller Werthe.

Die Phantasien dieses „Miserabilismus“ machen schliesslich, da die Erkenntnisstheorie der „Realdialektik“ ja die Incommensurabilität zwischen dem logischen Denken und der widerspruchsvollen Realität behauptet, nicht den Anspruch auf wissenschaftliche Geltung, sondern sind nur der Ausdruck der düsteren Stimmung des in dem Conflicte seines eignen Wollens wühlenden Individuums: sie bilden somit das melancholische Gegenstück zu der kecken Frivolität des „Einzelnen“. Beide aber beweisen, wohin man gelangt, wenn die „Philosophie“ die Stimmungen, die das eigentliche Wesen von Optimismus und Pessimismus ausmachen, zu Lehrgegenständen machen will.

6. Noch mehr erkennbar ist dies an der grossen Wirkung, die im letzten Jahrzehnt der Dichter Fr. Nietzsche auf die Lebensanschauung und ihren litterarischen Ausdruck ausgeübt hat. Vieles vereinigt sich zu dieser Wirkung: die fascinirende Schönheit der Sprache, die auch da noch berückt und berauscht, wo der Inhalt in räthselhafte Andeutung übergeht — sodann gerade dieser ahnungsvolle Symbolismus selber, der namentlich in der Zarathustradichtung ein dämmeriges Schwelgen im Unbestimmten gestattet — weiterhin die aphoristische Form der Darstellung, die vom Leser niemals ein zusammenhangendes begriffliches Denken verlangt, vielmehr ihm selber die Dosis geistreichster Anregung zu bestimmen überlässt, worin er jedesmal die überraschenden Einfälle, die glänzenden Formulirungen, die glücklichen Vergleiche, die paradoxen Combinationen zu geniessen sich zumuthen will. Aber alles dies tritt weit zurück gegen den unmittelbaren Eindruck der Persönlichkeit des Dichters: ein Individuum tritt uns entgegen von gesteigertstem Culturinhalt und von durchweg eigenartiger Prägung, das alle Strebungen der Zeit miterlebt und an demselben ungelösten Widerspruch krankt wie die Zeit selbst. Daher das Echo, das seine Sprache gefunden hat, — daher aber auch die Gefahr seiner Wirkung, welche jene Krankheit nicht heilt, sondern verstärkt.

Die beiden Momente des inneren Antagonismus in seinem eigenen Wesen hat Nietzsche selbst als das „Dionysische“ und das „Apollinische“ bezeichnet: es ist der Gegensatz von Voluntarismus und Intellectualismus, der Gegensatz des Schopenhauer'schen Willens und der Hegel'schen Idee. Er tritt hier in einem Individuum auf von höchster intellectueller Bildung und ästhetischer Productivität, das mit unsäglicher Feinfühligkeit Geschichte und Leben im Gedanken aufzufassen und poetisch wiederzugestalten vermag: aber dies Individuum ist durch Wissenschaft und Kunst nicht geheilt von dem dunklen Willen zum Leben; in seiner Tiefe wühlt ein leidenschaftlicher Drang nach wilder That, nach Machterwerb und Machtentfaltung. Es ist der nervöse Pro-

fessor, der gern ein wüster Tyrann sein möchte, — und der nun hin und hergeworfen wird zwischen dem stillen Genuss der höchsten Culturgüter und jenem geheimen, brennenden Verlangen nach leidenschaftlichem Leben. Bald schwelgt er in der heiteren Seligkeit des Schauens und Gestaltens, — bald wirft er all dies fort und bejaht die Triebe, die Instinkte, die Leidenschaften. Niemals, das zeigt die Höhe und Reinheit seines Wesens an, ist ihm der Sinnengenuss als solcher ein Werth gewesen: der Genuss, den er sucht, ist entweder der des Erkennens an sich oder der der Macht an sich. Im Kampfe zwischen beiden ist er zusammengebrochen, — das Opfer eines Zeitalters, das, von den unpersönlichen und überpersönlichen Werthen der intellectuellen, ästhetischen und moralischen Cultur nicht mehr befriedigt, wieder einmal nach schrankenloser Thatentfaltung des Individuums dürstet und im Kampfe zwischen seiner überlieferten Vernunft und seiner zukunftsgierigen Leidenschaft sich und seine Werthsubstanz zerreibt. Der künstlerische Ausspruch dieses zerrissenen Zustandes ist der Zauber von Nietzsche's Schriften.

In seiner ersten Periode, welche die folgenden im Keime enthält, ist der Widerstreit jener beiden Momente noch nicht zum Durchbruch gekommen: vielmehr erscheint hier in der Anwendung der Grundgedanken von Schopenhauer's Philosophie auf die Entstehung der griechischen Tragödie und auf das Richard Wagner'sche Musikdrama, die Kunst als die Erlösung von der Qual des Willens. Aber schon damals soll aus dieser tragischen Gesinnung eine neue, eine höhere Cultur heraufgeführt werden, ein stolzeres Geschlecht von kühnem, in's Ungeheure strebendem Wollen, das die Enge des jetzigen Geisteslebens siegreich sprengt: und schon damals wirft dieser Drang nach Ursprünglichkeit und Selbstherrlichkeit den Ballast des Historischen über Bord. Keine Tradition und keine Autorität soll diese künstlerische Cultur bedrücken, die ästhetische Freiheit soll weder durch das Wissen noch durch das Leben beengt sein.

Es ist nicht schwer zu verstehen, dass der philosophische Dichter, als sich diese Gedanken zu klären begannen, zuerst eine Zeit lang auf die Bahn des Intellectualismus gerieth. Der freie Geist, der sich aller Fesseln entledigt und nichts über sich anerkennt, ist die Wissenschaft; aber sie ist es nur dann, wenn sie den „wirklichen“ Menschen frei auf sich selbst stellt, ihn von allem Uebersinnlichen und Unsinnlichen unabhängig macht. Diese Wissenschaft, die jetzt für Nietzsche das Wesen der Cultur tragen soll, ist positive Wissenschaft, keine Metaphysik, auch nicht mehr die des Willens. Daher widmet er sein Buch „für freie Geister“ dem Andenken Voltaire's, und während er früher Wagner von Feuerbach zu Schopenhauer bekehrt hatte, so geht er jetzt selber den umgekehrten Weg. Er verträgt sich mit der utilistischen Ethik P. Rée's, er glaubt an die Möglichkeit einer rein wissenschaftlichen Cultur, er geht sogar so weit, in der Erkenntniss den höchsten und besten Zweck des Lebens zu sehen; sie ist ihm die wahre Freude, und die ganze Frische weltbejahender Lebensfreudigkeit der θεωρία — ein zugleich ästhetisches und theoretisches Geniessen der Wirklichkeit — ist die Grundstimmung dieser Zeit, — der glücklichsten, die ihm vergönnt war.

Dann aber kam die dionysische Leidenschaft zum Durchbruch, die unbezwingbare Sehnsucht nach machtvollem, herrschendem, mitleidlos nieder-

werfendem Ausleben der Persönlichkeit. Der stärkste Instinkt des Menschen ist der Wille zur Macht: ihn gilt es zu bejahen. Diese bedingungslose Bejahung sprengt aber das Regelsystem, in das sich die bisherige Cultur eingesponnen hat; das neue Ideal ist in diesem Sinne „jenseits von gut und böse“. Der Wille zur Macht kennt keine Grenzen des „Erlaubten“: ihm ist Alles gut, was aus der Macht stammt und die Macht erhöht, Alles schlecht, was aus der Schwäche stammt und die Macht schwächt. Und ebenso kommt es bei unseren Urtheilen, in der Erkenntniss und in der Ueberzeugung, nicht darauf an, ob sie „wahr“ sind, sondern ob sie uns helfen, ob sie unser Leben fördern und unsere Macht erhöhen. Nur dann haben sie Werth, wenn sie uns stark machen. Deshalb wird in der wechselnden Lebensentfaltung auch die Ueberzeugung wechseln dürfen und müssen (wie es ja z. Th. bei Nietzsche selbst der Fall war): der Mensch wählt die, die er braucht. Auch der Werth des Erkennens liegt jenseits von wahr und falsch. Hier beginnt daher die „Umwerthung aller Werthe“ — hier wird der „Philosoph“ zum Reformator der Moral, zum Gesetzgeber, zum Schöpfer einer neuen Cultur. Mit dem Bewusstsein dieser Aufgabe erfüllte sich Nietzsche in der dritten Periode seiner Entwicklung.

Von hier aus stellt er dem gewöhnlichen, dem alltäglichen Menschen, diesem Heerdenthier, das Ideal des „Uebermenschen“ gegenüber. Denn Wille zur Macht ist Wille zum Herrschen, und die vornehmste Herrschaft ist die des Menschen über den Menschen. Hegel hat einmal gesagt, von allem Grossen, das die Weltgeschichte zeigt, sei das Grösste die Herrschaft des einen freien Willens über die andern. An dieses Wort wird man erinnert, wenn Nietzsche sein neues Culturideal aus dem Gegensatz der „Herrenmoral“ gegen die „Sklavenmoral“ entwickelt. Alle Brutalität des Niedertretens, alle Entfesselung der elementaren „Bestie“ erscheint hier als Recht und Pflicht des Starken: er entfaltet, er vertheidigt die Energie des Lebens gegen die Kümmerlichkeit der Entsagung und der Demuth. Deshalb fällt die „Sklavenmoral“ wesentlich mit dem weltflüchtigen Wesen des Supranaturalismus zusammen, den Nietzsche schon vorher bekämpft hatte, und der positive Zusammenhang der Uebergangszeit mit seiner dritten Periode besteht in der „fröhlichen“ Bejahung welterobernden Lebensdurstes.

Dennoch bleibt das Ideal des „Uebermenschen“ in poetischer Verschwommenheit und Unbestimmtheit. In der einen — wohl der ursprünglichen — Richtung ist es die grosse Individualität, die der Masse gegenüber ihr Urrecht geltend macht. Das Heerdenvieh der „Viel-zu-Vielen“ ist nur dazu da, dass sich aus ihm als seltene Glücksfälle die Uebermenschen erheben, die von Jahrhundert zu Jahrhundert sich zuwinken als Träger des Sinns, der all diesem wüsten Getriebe innewohnt. Das Genie ist der Zweck der Geschichte, und darin wurzelt sein Herrenrecht gegenüber dem Philister. Andrerseits aber erscheint der „Uebermensch“ als ein höherer Typus der Menschengattung, der herangezüchtet werden soll, — als das starke Geschlecht, das, frei von den Hemmungen und Selbststörungen der Sklavenmoral, seine Herrengewalt in mächtiger Lebensentfaltung geniesse. In beiden Fällen ist Nietzsche's Ideal des Uebermenschen gleich aristokratisch und exclusiv, und es ist eine empfindliche Strafe für die poetische Unbestimmtheit und symbolistische Vieldeutigkeit seiner Aphorismen, dass seine Bekämpfung der „Sklavenmoral“ und ihrer supra-

naturalistischen Grundlagen ihn gerade bei denen populär gemacht hat, welche die ersten sein würden, dem „Uebermenschen" den Kopf abzuschlagen, um den er die „Viel-zu-Vielen" überragt.

Zwischen den beiden Richtungen, in denen sich das Ideal des „Uebermenschen" entwickelt, ist der Dichter nicht zu einer klaren Entscheidung gekommen. Zarathustra mischt sie mit bunt schillernden Uebergängen in einander. Es ist klar, dass die eine Form ebenso nach der romantischen Genialität (vgl. oben S. 491 f.) schmeckt, wie die andere nach dem sociologischen Evolutionismus. Aber der Gedanke an eine Erhöhung des menschlichen Gattungstypus durch die Philosophie erinnert ebenfalls an die Postulate des deutschen Idealismus. Sehr richtig ist bemerkt worden, dass von dieser Fassung der Lehre vom Uebermenschen der Schritt zu Fichte nicht weit gewesen wäre: dass ihn Nietzsche nicht machen konnte, lag daran, dass in ihm zu viel von Schlegel's ironischer Genialität steckte, als dass er den Weg von dem individuellen Machtwillen zu dem „Allgemeinen Ich", zu einer übergreifenden Geltung der Werthe hätte zurückfinden können.

7. Die Empörung des schrankenlosen Individualismus gipfelt in der Behauptung der Relativität aller Werthe. Nur der Machtwille des Uebermenschen bleibt als der absolute Werth bestehen und sanctionirt jedes Mittel, das er in seinen Dienst stellt. Es giebt für den „höheren" Menschen keine Norm mehr, weder eine logische noch eine ethische. An die Stelle der „Autonomie der Vernunft" ist die Willkür des Uebermenschen getreten, — das war der Weg von Kant zu Nietzsche, den das 19. Jahrhundert beschrieben hat.

Eben damit bestimmt sich die Aufgabe der Zukunft. Der Relativismus ist die Abdankung der Philosophie und ihr Tod. Deshalb kann sie nur weiterleben als die Lehre von den allgemeingiltigen Werthen. Sie wird sich nicht mehr in die Arbeit der besonderen Wissenschaften drängen, zu denen nun auch die Psychologie gehört. Sie hat weder den Ehrgeiz, das was diese erkannt haben, von ihrer Seite her noch einmal erkennen zu wollen, noch die Lust der Compilation, aus den „allgemeineren Ergebnissen" der Sonderdisciplinen allgemeinste Gebilde zusammenzuflicken. Sie hat ihr eignes Feld und ihre eigne Aufgabe an jenen allgemeingiltigen Werthen, die den Grundriss aller Culturfunctionen und das Rückgrat alles besonderen Werthlebens bilden. Aber auch diese wird sie beschreiben und erklären nur, um über ihre Geltung Rechenschaft zu geben: sie behandelt sie nicht als Thatsachen, sondern als Normen. Auch sie wird deshalb ihre Aufgabe als eine „Gesetzgebung" zu entwickeln haben, aber nicht als das Gesetz der Willkür, das sie dictirt, sondern als das Gesetz der Vernunft, das sie vorfindet und begreift.

Auf dem Wege zu diesem Ziele scheint die gegenwärtige, freilich noch vielfach in sich gespaltene Bewegung die dauernden Errungenschaften aus der grossen Zeit der deutschen Philosophie zurückgewinnen zu wollen. Seitdem Lotze den Begriff des Werthes energisch hervorgehoben und ihn an die Spitze auch der Logik und der Metaphysik gestellt hat, regen sich vielfach die Ansätze zu einer „Theorie der Werthe" als einer neuen Art von philosophischer Grundwissenschaft. Es kann nichts schaden, dass diese sich zum Theil auf psychologischem und sociologischem Gebiete bewegen, wenn man nur nicht aus den Augen verliert, dass in solchen Feststellungen und genetischen Erklä-

rungen nur das Material gewonnen wird, an dem die Philosophie selbst ihre kritische Aufgabe zu erfüllen hat.

Aber eine nicht minder werthvolle Grundlage für diese centrale Arbeit der Philosophie bildet ihre Geschichte, die, wie es zuerst Hegel erkannt hat, in diesem Sinne als ein integrirender Theil der Philosophie selbst angesehen werden muss. Denn wenn sie (vgl. oben S. 8) den Process darstellt, in welchem die europäische Menschheit ihre Weltauffassung und Lebensbeurtheilung in wissenschaftlichen Begriffen niedergelegt hat, so zeigt sie eben damit, wie auf Veranlassung der einzelnen Erlebnisse und an der Hand der besonderen Erkenntnissprobleme Schritt für Schritt mit immer klarerem und sichererem Bewusstsein sich die Besinnung auf die Culturwerthe vollzogen hat, deren Allgemeingiltigkeit der Gegenstand der Philosophie selbst ist.

Namenregister.

Es sind diejenigen Stellen registrirt, an welchen einerseits Leben, Schriften und Lehren der Philosophen, andrerseits ihre Wirkungen auf andere behandelt werden.

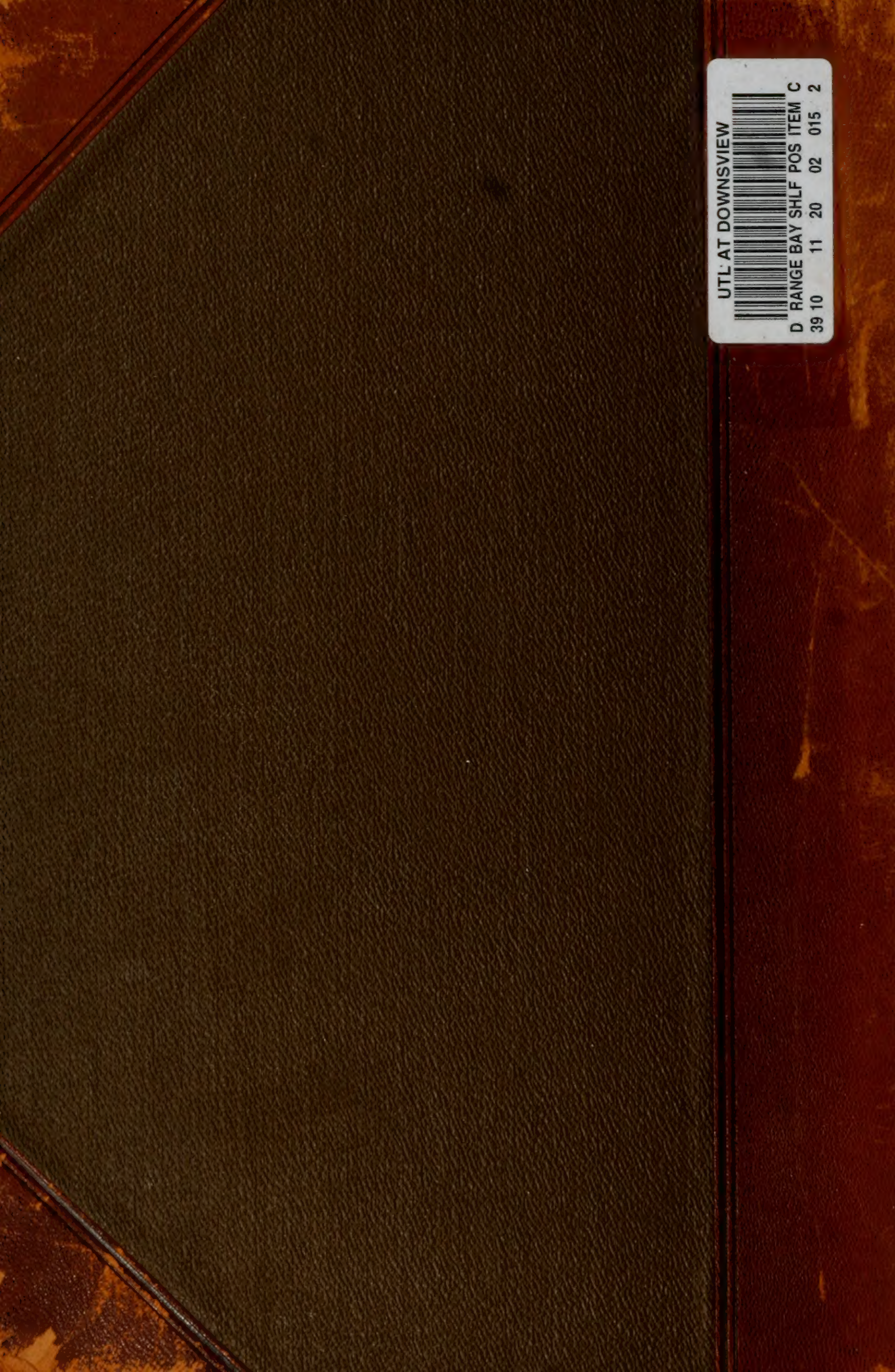
* S. auch K.

* S. auch C.

Sachregister.

* s. auch K.

* S. auch C.


UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 10 11 20 02 015 2